S. B. IIII a.
12831
7

Bernigeroth del. & sc. 1745.

Chriſtian Auguſt Cruſii,
der heil. Schrift Doctors und ordentlichen Profeſſors, wie auch der Philoſophie auſſerordentl. Profeſſors, zu Leipzig,

Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten,

wiefern ſie den zufälligen entgegen geſetzet werden.

Die andere und vermehrte Auflage.

Leipzig,
in Johann Friedrich Gleditſchens Buchhandlung.
1753.

Coburger
Landes-
Bücherei

Vorrede
zur erſten Auflage.

Wenn man das Wort Metaphyſik ins Deutſche überſetzen, und den Begriff dieſer Wiſſenſchaft, ſo viel als möglich, ſo wohl der Abſicht ihrer Erfinder, als dem Endzwecke der Wiſſenſchaften überhaupt gemäß einrichten will; ſo wird ohne Zweifel derjenige Begriff heraus kommen, welcher auf dem Titul gegenwärtiges Buches angezeiget worden, und in der Abhandlung ſelbſt mein Augenmerk geweſen iſt, nemlich, daß ſie eine Wiſſenſchaft der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten iſt, wiefern ſie den zufälligen entgegen geſetzet werden, iedoch ſo, daß gewiſſer Beqvemlichkeiten wegen, welche gehörigen Ortes angegeben worden, aus dieſer Anzahl ſelbſt die practiſchen und mathematiſchen Wahrheiten ausgeſondert und beſondern Wiſſenſchaften überlaſſen worden. Ich liefere alſo hiermit einen Verſuch einer theils erleichterten, theils verbeſſerten Metaphyſik. Die Umſtände, in denen ſich zu unſern Zeiten die Wiſſenſchaften befinden, erinnern mich daher, daß in der vorläufigen Nachricht, welche ich ietzo davon zu geben habe, eine gedoppelte Art von Einwürfen in Obacht gezogen, und ihnen, ſo viel möglich, begegnet werden muß,

welche einer ſolchen Bemůhung, als ich hiermit unternommen habe, entgegen geſetzet werden kônten. Denn einige, welche von den Wiſſenſchaften einen ſchlechten Begriff haben, důrften auf die Gedanken kommen, als ob man abgedroſchene und ſchon hundertmal wiederholte Grillen wiederum aufwårmen, oder gar mit neuen vermehren wollte. Andern aber, welche den an die Metaphyſik, als die Kônigin natůrlicher Wiſſenſchaften, bisher gewandten Fleiß zu ſchåtzen wiſſen, důrften meine wenigen Bemůhungen ůberflůßig vorkommen, indem ſie vielleicht glauben, daß der Fleiß ſo vieler gelehrten Månner, welche ſich bisher damit beſchåftiget haben, und deren Gedanken mit ungemeinem Beyfalle aufgenommen und begierig geleſen worden, wenig erhebliches, das ſich hinzu ſetzen lieſſe, ůbrig gelaſſen håtten. In Anſehung beyderley Art von Einwůrfen ſåhe ich am liebſten, wenn die geneigten Leſer, ehe ſie urtheilen, meine geringe Schrift ſelbſt durchzuleſen, oder zum wenigſten die Summarien durchzulaufen belieben wollten. Ich verhoffete ſodann von dem Vorwurfe einer ůberflůßigen Arbeit ziemlich frey geſprochen zu werden, und unterwerfe mich ůbrigens dem unpartheyiſchen Urtheile meiner Leſer ſehr willig. Daraus, daß einige an ſtat der metaphyſiſchen Wiſſenſchaften ihren Leſern mit unnůtzen Subtilitåten und Grillen beſchwerlich gefallen ſind, folget deswegen nicht, daß es auch alle andere thun můſſen, welche an der Verbeſſerung derſelben arbeiten. Und da es bekannt iſt, daß auch berůhmte Leute dennoch von der Gefahr zu fehlen nicht befreyet ſind; da es ſich

auch

auch kein vernünftiger Gelehrter herausnehmen wird, die Wiſſenſchaften dergeſtalt erſchöpfet zu haben, daß andern keine Vermehrung oder Verbeſſerung übrig gelaſſen wäre: So kan man zum voraus eine Schrift, ehe man ſie geleſen hat, deswegen noch nicht verwerfen, oder vor überflüßig halten, weil ſie der Zeit nach ſpäter, als die Schriften anderer Gelehrten, welche über eben dergleichen Materien nachgedacht haben, ans Licht tritt. Unterdeſſen will ich meinen Leſern, ſo wie es der Zweck und die Gewohnheit einer Vorrede erfordert, folgende Vorerrinnerungen zu leichterer Beurtheilung meines Buches mittheilen.

Ich habe in meine Metaphyſik keine andern als nothwendige Vernunft-Wahrheiten, das iſt ſolche rechnen wollen, von denen ſich demonſtrativ oder wahrſcheinlich zeigen läßt, daß ſie bey Setzung einer iedweden Welt ſtat haben müſſen. Denn wenn man anders verfahren will, ſo ſehe ich nicht, wie man verhüten kan, daß nicht die Metaphyſik bey denenjenigen, die nachdenken, alle beſtimmte Schranken verliere. Nur die mathematiſchen und practiſchen Wahrheiten habe ich nach dem Exempel bey nahe aller Gelehrten davon abgeſondert; die erſtern, weil ſonſten der Umfang unſtreitig zu groß würde; die andern aber, weil ſonſt die Wahrheiten, die zu einer Materie gehören, auf eine dem Leſer beſchwerliche und den Wiſſenſchaften nicht zuträgliche Art von einander geriſſen würden. In dieſer Verfaſſung aber wird die Metaphyſik hoffentlich dasjenige ſeyn, was man an ihr ſuchet, nemlich eine allgemeine Grundwiſſen-

ſchaft, aus welcher alle andere menſchliche Erkenntniß, ſo oft a priori erwieſen werden ſoll, die Gründe herholen kan, und welche auch zu den mathematiſchen und practiſchen Wiſſenſchaften ſelbſt die Gründe in ſich faſſet, ob wohl die determinirte Beſchaffenheit der nothwendigen Wahrheiten, welche dieſelben in ſich halten, zur Metaphyſik nicht füglich gezogen werden kan. Alle andere Wiſſenſchaften enthalten hernach die fernern Beſtimmungen dererjenigen Sachen, welche in der Metaphyſik vorkommen. Die Wirklichkeit derſelben erlernet man gröſtentheils a poſteriori, die Metaphyſik aber zeiget die Gründe der Möglichkeit oder der Nothwendigkeit a priori, wodurch die Erkenntniß derſelben deutlicher und vollſtändiger wird, und alſo ſo wohl dem natürlichen Beſtreben unſerer Wahrheits-Begierde auf eine nützliche, oder doch unſchuldige, Art Genüge geſchiehet, als auch zu beſſerer Regierung der Erkenntniß a poſteriori ein brauchbarer Weg gebahnet wird. Jedoch habe ich meine Abhandlung mit gutem Bedachte nur einen Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten genennet. Denn eines theils ſehe ich wohl ein, daß ſich noch vieles hinzuſetzen laſſe, welches ich zum Theil ſelbſt hätte thun können, wenn es meine Abſicht gelitten hätte. Andern theils aber bin ich genöthiget geweſen, viele Materien nur kurz zu berühren, und auch oft die ausführlichen Beweiſe und Erläuterungen hinweg zu laſſen, weil ich gern dem Leſer den Kern der Wiſſenſchaft in einem nicht allzugroſſen Buche vorlegen, und mich hiernächſt deſſelben zu meinen aca-

demi-

demiſchen Vorleſungen bedienen wollte. Die Einrichtung iſt gleichwohl alſo gemacht worden, daß ich hoffe, daß es denenjenigen, welche nachſinnen wollen, oder ſchon im Nachdenken geübt ſind, dafern ſie anders meines Unterrichts noch bedürfen, oder ſich denſelben gefallen laſſen wollen, zur Hauptſache hinlänglich ſeyn werde. Sollten ihnen auch die Paragraphi ihrer Länge wegen verdrüßlich vorkommen, welches ich gewiſſer anderer Beſchwerlichkeiten wegen nicht wohl habe vermeiden können, ſo hoffe ich, daß ihnen die Mühe durch die ausführlichen Summarien und den Unterſchied der gebrauchten Schrift erleichtert werden ſoll. Hingegen habe ich geglaubet, daß denenjenigen, welche ſich einmal vor ſcharfſinnigen Unterſuchungen fürchten, und in die erſten Gründe der Wahrheit nicht eindringen wollen, auch dadurch wenig würde gedienet geweſen ſeyn, wenn man mit Verabſäumung der Liebhaber der Wiſſenſchaften das ſchwere, aber gründlichſte, auſſengelaſſen, und davor etliche wenige, aber leichte und mangelhafte, Begriffe mit einer Menge eben ſo leichter und weitläuftig vorgeſtellter Exempel erläutert hätte.

Da die nothwendigen Wahrheiten zum Objecte der Metaphyſik beſtimmet werden, ſo erhellet leichte, daß die Lehre von dem allgemeinen Weſen der Dinge, von GOtt, und von dem Weſen einer Welt überhaupt hinein gehöret haben. Und weil bey der Lehre von dem allgemeinen Weſen einer Welt, die Lehre von dem nothwendigen Weſen des Geiſtes einen ſo merkwürdigen Theil aus-

machet, daß derſelbe wohl verdienet, als eine beſondere Wiſſenſchaft vorgetragen zu werden: ſo iſt gegenwärtige Metaphyſik nach dem Exempel anderer Gelehrten in vier Wiſſenſchaften, nemlich in die Ontologie, die theoretiſche natürliche Theologie, die Kosmologie, und Pneumatologie, eingetheilet worden. Jedoch iſt in den beyden letztern darinnen eine Aenderung getroffen worden, daß dasjenige, was entweder gewiß zufällig iſt, oder wovon wir doch nicht wiſſen, ob es dergleichen iſt, und was ſich wenigſtens aus den Begriffen a priori nicht hat erkennen laſſen wollen, ſorgfältig abgeſondert worden. Es ſtehet auch die natürliche Theologie vor der Kosmologie und Pnevmatologie, weil in den beyden letztern die edelſten und wichtigſten Lehrſätze nicht anders, als mit Zuziehung der Betrachtung der göttlichen Eigenſchaften erweislich ſind, hingegen nach Vorausſetzung derſelben mit unumſtößlicher Gewißheit dargethan werden können. Die Wiſſenſchaften haben ein ſo genaues Band unter einander, daß immer eine die andere aufkläret. Es kan alſo eine iedwede nur von einem ſolchen Verſtande mit genugſamer Deutlichkeit und Vollſtändigkeit eingeſehen werden, welcher die übrigen zugleich inne hat. Es iſt dahero unvermeidlich geweſen, daß nicht auch die Ontologie und natürliche Theologie gewiſſe Lehrſätze als Lemmata zum voraus hätte annehmen ſollen, deren Gewißheit allererſt im folgenden ausgeführet wird. Allein da wir nach unſerer Einſchränkung weder alle zugleich vortragen noch lernen können; ſo iſt es genung, wenn man ſich im

Vortrage einer ſolchen Ordnung bedienet, daß, ſo viel als möglich, dasjenige vorangeſchicket wird, worauf im folgenden gebauet werden ſoll.

Denenjenigen alſo, welche einen ſynthetiſchen Vortrag wünſchen, und das Weſen deſſelben bloß darinnen ſuchen, das dasjenige zuerſt ſtehet, woraus das folgende erwieſen wird, hoffe ich in meiner Abhandlung, ob ich wohl ihren Begriff ohne Einſchränkung nicht zugebe, dennoch Genüge geleiſtet zu haben. Sollten ſie mir auch der Methode wegen einige Zweifel mittheilen wollen, ſo würde ich mich nicht nur, wenn ſie von Erheblichkeit wären, und mit Beſcheidenheit eröffnet würden, nicht entbrechen, darauf zu antworten, ſondern es würde mir auch nicht entgegen ſeyn, etliche Bogen zur Probe nach derjenigen Methode, die ſie etwa wünſchen, alſo abdrucken zu laſſen, daß iedweder Gedanke der gewöhnliche techniſche Nahme beygeſetzet würde, daraus denn verſtändlich werden würde, daß die Methode, welche ſie mit Recht verlangen, wirklich beobachtet worden wäre, dabey ſie auch die Bogen, bey welchen ſie der Methode wegen etwas einwenden zu können glauben, nur anzugeben belieben dürften. Unterdeſſen da man zu unſerer Zeit auf die Lehrart aufmerkſamer als ehemals zu ſeyn ſcheinet, ſo will ich denenjenigen zu Gefallen, welche das Weſen der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode genauer einſehen, noch folgendes hinzu ſetzen.

Wenn man nicht von einem kleinen Stücke, ſondern von der Wiſſenſchaft überhaupt, redet, und die darinnen gebrauchte Methode a potiori be-

nennen will, ſo ſind ſo wohl die Ontologie, als die beyden erſten Capitel der natürlichen Theologie in der analytiſchen Methode abgefaſſet, und zwar alſo, daß in der Ontologie und dem andern Capitel der natürlichen Theologie diejenige Analyſis angewandt worden, welche zu den Grund-Begriffen, die fernern innerlichen Determinationen hinzuſetzet, hingegen in dem erſten Capitel der natürlichen Theologie diejenige Analyſis gebraucht worden, welche die Beweiſe des Grund-Begriffes aufſuchet. Ich hoffe, daß bey einem unpartheyiſchen Leſer, und welcher die Sache verſtehet, die Natur der Sachen ſelbſt dieſe Lehrart rechtfertigen werde. Da wir in der Ontologie doch nicht eher von dem einfachen zu dem zuſammengeſetzten fortgehen können, als bis wir die einfachen Begriffe haben, dazu wir nicht anders, als aus dem zuſammengeſetzten, davon wir die Betrachtung anfangen, gelangen können; und da wir auch ferner in der Ontologie keinen andern Zweck haben; als den allgemeinen Begriff eines vollſtändigen Dinges, theils in die dabey vorkommenden Begriffe zu zergliedern, theils aber von den allgemeinen Begriffen, welche darinnen vorkommen, diejenigen Determinationen zu erfinden, welche ſich daraus a priori erkennen laſſen: ſo iſt klar, daß nicht die Synthetiſche eigentlich alſo zu nennende, ſondern die Analytiſche Methode diejenige ſey, welche die Ontologie vermöge ihres Weſens erfordert. Eben ſo verſtehet man auch leichte, daß in dem andern Capitel der natürlichen Theologie, da der Zweck iſt die Eigen-

ſchaf-

ſchaften GOttes, als der unendlichen Subſtanz, ferner zu unterſuchen, die determinirende Analytiſche Methode deswegen gebraucht werden müſſe, weil zu dem noch unbeſtimmten Begriffe einer unendlichen Subſtanz, die wirklichen Beſtimmungen ihres Weſens, ſo weit es unſere Einſchränkung leidet, gefunden werden ſollen. In dem ganzen übrigen Buche aber iſt nach Anleitung der Sachen ſelbſt die eigentlich alſo zu nennende Synthetiſche Methode gebraucht worden.

Vielleicht verlanget man nunmehro von mir zu wiſſen, in welchen Stücken ich in dieſer Metaphyſik etwas beſonders geleiſtet zu haben glaube. Dieſes Begehren möchte ich zwar am liebſten ablehnen, weil bey übelgeſinnten leicht der Verdacht entſtehen kan, als ob man ſeine eigenen Sachen anpreiſen oder herausſtreichen wollte. Jedoch da hierinnen das Begehren derjenigen nicht unbillig iſt, welche ſolches nur zu beſſerer Richtung ihrer Aufmerkſamkeit wiſſen wollen: ſo halte ich mich vor verbunden, wenigſtens eins und das andere unterdeſſen als Exempel anzugeben, um dadurch zu genauerer Prüfung meiner wenigen Gedanken denenjenigen Gelegenheit zu geben, welche dieſelben ihrer Aufmerkſamkeit würdigen möchten. Bey meinen Betrachtungen, welche ich über metaphyſiſche Wahrheiten ſeit mehrern Jahren angeſtellet habe, iſt es mir theils vorgekommen, daß bey einigen Sätzen die Beweiſe einer weitern Ausführung bedürften; theils daß einige Begriffe genauer aus einander geſetzet werden ſollten; theils

endlich daß einige noch ermangelnde Sachen hinzuzuthun wären. Ich will daher von iedweder Art eins und das andere anführen, worauf ich meine Bemühung inſonderheit gerichtet habe, nicht in der Abſicht, als ob ich darinnen ſchon völlig zum Ziel gekommen zu ſeyn glaubete, ſondern nur darum, daß ich meine Bemühungen nicht ohne vernünftige Urſachen unternommen zu haben ſcheine. Ich habe mich bemühet, die Beweiſe der Wirklichkeit GOttes, der Vorſorge GOttes und der Arten derſelbigen, die Lehre von den Wunderwerken, von der Wirklichkeit der Geiſter und dem Unterſchiede derſelben, von der Materie u. ſ. w. in ein ferneres Licht zu ſetzen. Ferner bin ich bemühet geweſen die einfachen Begriffe unſers Verſtandes genau aufzuſuchen; die Lehre von dem einfachen und zuſammengeſetzten, und dem Unterſchiede der mathematiſchen und philoſophiſchen Betrachtungen dabey, genau zu zeigen; die Arten der Nothwendigkeit deutlich zu machen; den Grund oder Ungrund einer unendlichen Reihe von Dingen aufzuklären; die Gründe der Möglichkeit der Körper und der Arten derſelben, ja überhaupt der Verknüpfungen der Dinge in der Welt vorzuſtellen; die Streitigkeiten in der Lehre von der Welt und Bewegung richtig zu entſcheiden; die Materialiſten gründlich zu widerlegen; die Unſterblichkeit der Seele, und dasjenige, was ſich von dem möglichen Zuſtande nach dem Tode derſelben erkennen läßt, richtig zu unterſuchen; das Nothwendige in dem Weſen der Vernunft und der

vernünftigen Geiſter überhaupt zu zeigen und zu beweiſen, u. ſ. f. Es ſind hiernächſt einige Materien vorgenommen worden, davon wenigſtens mir nicht eben genugſame Abhandlungen anderer Gelehrten vorgekommen, welches ich deswegen jenen nicht zur Laſt legen, ſondern lieber dem Mangel meiner eigenen Erfahrung und Beleſenheit zuſchreiben will, z.E. die unterſchiedenen Bedeutungen des Weſens, die Erklärung der Abſtractorum der Exiſtenz, die Auseinanderſetzung der Gründe und Kräfte und der Abſtractorum derſelben, zumal die Unterſchiede der actionum primarum & non primarum, ferner die Kennzeichen der Grundkräfte, das Maaß der Kräfte, die genauere Lehre von der Vollkommenheit und Güte der Dinge, die richtige Auseinanderſetzung der göttlichen Eigenſchaften, zumal der beſtrafenden Gerechtigkeit und der Folgen derſelben, wie auch der Werke und beſonders der Vorſehung GOttes, und hauptſächlich dererjenigen Eigenſchaften der Welt und des Geiſtes, welche aus den göttlichen Eigenſchaften erwieſen werden müſſen. In der Lehre von dem Weſen, denen abſtractis der Exiſtenz, und der Gründe und Kräfte, ingleichen von dem Maaſſe der Kräfte, habe ich aus dem mündlichen Unterrichte des ſel. D. Adolph Friedrich Hoffmanns ſehr viel gelernet, welches ich ihm zum Ruhme hiermit dankbarlich bekenne. Bey denen übrigen Materien der Ontologie war die Sache noch nicht zu gnugſam brauchbarer Vollſtändigkeit gebracht, und ich habe mir dabey meiſtentheils durch eigenes Nachdenken und Leſen

helfen müſſen. Ich bedaure noch immer, daß ich in meiner Bemühung auch die übrigen Theile der Metaphyſik bey dieſem ganz beſonders ſcharfſinnigen und gelehrten Manne zu hören, durch eine ſehr langwierige und beſchwerliche Krankheit, davon ich damals befallen wurde, verhindert worden, nach deren Ueberſtehung die Fortſetzung durch andere Hinderniſſe abgebrochen, und endlich durch ſeinen frühzeitigen Tod gar unmöglich gemacht wurde. Uebrigens bitte ich nochmals, die Erzehlung der angeführten Puncte nicht etwan ungleich auszulegen, indem ich davor halte, daß alle vernünftige und tugendliebende Gelehrte ohne Zweifel eben dieſe Begriffe immer gehabt haben, ob gleich ihr übriger Beruff und Geſchäfte ihnen, dafern ſie nicht anders in Schriften, die mir nur nicht zu Geſichte gekommen ſind, allbereit ſtehen, nicht verſtattet haben, dieſelben in einem ſolchen Zuſammenhange, als ietzo meine Abſicht erfordert hat, vorzutragen.

Da ich gleich vom Anfange meines Studirens meine Bemühung in die zur Theologie und Philoſophie dienlichen Wiſſenſchaften bey nahe gleich vertheilet habe; und da ich ietzo eine ſo wohl als die andere zu lehren Gelegenheit finde: ſo wird man es mir hoffentlich nicht übel deuten, daß ich ſolche Anmerkungen mit eingeſtreuet habe, welche inſonderheit zur Erläuterung der Gottesgelahrheit dienen. Es iſt kaum irgend eine Wiſſenſchaft, welche mit der Metaphyſik eine ſo ſehr nahe Verbindung hätte, als die Chriſtliche Gottesgelahrheit, wiefern ſie nemlich die Einwürfe der Gegner aus der Vernunft entweder entkräften oder auflöſen will. Iſt es demnach nicht billig, daß wir die Lehren der einen aus der andern,

dern, da wo ſich Gelegenheit dazu findet, erläutern? Darinnen aber hoffe ich meiner Sachen wohl gewiß zu ſeyn, daß ich die eine mit der andern nicht verwirret habe, ſondern die philoſophiſchen Wahrheiten, die ich behaupte, aus bloſſen Vernunftgründen beweiſe, davon ich auch einem iedweden, daferne er fernere Erläuterung verlangen ſollte, zu genauerer Rechenſchaft erbötig bin.

Hin und wieder habe ich nicht umhin gekonnt, von den Meinungen gewiſſer gelehrter Leute, deren Verdienſte ich mit aller geziemenden Hochachtung verehre, abzugehen, und dieſelben in eingeſchalteten Anmerkungen zu widerlegen. Ihre Nahmen anzuführen habe ich Bedenken getragen, weil es zum Zwecke wenig gedienet haben würde, und nur den Schein veranlaſſet haben dürfte, als ob man Leuten, die ihre Verdienſte haben, um menſchlicher Schwachheiten willen ihren Ruhm ſtreitig zu machen ſuchte. Die Anführung anderer Schriftſteller war ohnedem wider meinen Zweck, daher ich nur auf des ſel. D. Hoffmanns Logik, da, wo es nöthig geweſen, mich deßwegen bezogen habe, weil ich mich derſelben in meinen Vorleſungen bediene. Diejenigen, welche es verſtehen, werden unterdeſſen beyläufig die Gründe zur Widerlegung ganzer Bücher, oder eines anſehnlichen Theiles derſelben antreffen.

Endlich muß ich auch noch dieſes hinzuſetzen, daß ich hin und wieder mich über gewiſſe Materien gemacht, und meine Meinung frey davon geſagt habe, davon ich mein Urtheil zurück zu halten Urſache gehabt hätte, wenn ich nach den Grundſätzen derjeni-

gen Klugheit hätte verfahren wollen, welche anra⸗thet, ſich nach dem Geſchmacke ſeiner Zeiten zu rich⸗ten. Dahin inſonderheit die abſtracta der Exiſtenz, die Bewegungen der Geiſter, und unterſchiedene in die Theologie einſchlagende Anmerkungen gehören. Es ſind zum Theil ſolche Wahrheiten, denen ich ſelbſt ehemals nicht wenig abgeneigt geweſen bin, und von denen ich die Gegenmeinungen nicht anders als durch oft wiederholtes Nachdenken, und durch die dadurch überhand nehmende Kraft der Wahr⸗heit, habe fahren laſſen. Da ich es aber vor unge⸗recht gehalten, in Sätzen, davon wichtige Folgen ab⸗hangen, ſich nach dem Geſchmacke ſeiner Zeiten zu richten, oder dieſelben, wenn ſie uns auch gleich ge⸗wiſſer ſubjectiviſcher Umſtände wegen anzunehmen ſchwer werden, deßwegen auſſen zu laſſen: So will ich die etwa diesfalls zu beſorgenden übeln Urtheile, dafern ſie ſich durch die Beweiſe ſelbſt nicht ablehnen laſſen, oder ich eines andern überzeuget werde, gern über mich nehmen. Uebrigens bin ich ſo wohl hier⸗bey, als in allen andern Stücken erbötig, mich von Herzen gerne zu rechte weiſen, und da, wo ich ge⸗fehlet haben ſollte, eines beſſern überweiſen zu laſſen, daferne es mit genugſamen Gründen geſchehen kan.

Indeſſen iſt mein Wunſch nur dieſer, daß der allein nothwendige und ewige Gott, der Urheber aller Dinge, dieſe geringe Bemühung nicht ohne einige Frucht und Nutzen wolle ſeyn laſſen. Ge⸗ſchrieben zu Leipzig an der Michaelmeſſe 1745.

Vorrede
zur andern Auflage.

Bey der gegenwärtigen andern Auflage meiner Metaphyſik habe ich das ganze Buch nochmals genau durchgegangen, um theils die Ausdrückungen, welche entweder eine Verbeſſerung bedurften, oder ſich noch beſſer ſchienen abfaſſen zu laſſen, ſo deutlich und genau, als möglich, zu machen, theils dasjenige nachzutragen, wovon ich bey meinen Vorleſungen, welche ich die ſieben Jahre bis hieher darüber gehalten, bemerket hatte, daß es noch darzu gehörte. Ob mir gleich die Ueberzeugung, welche ich bey der erſten Ausfertigung deſſelben von meinen darinnen behaupteten Gedanken zu haben glaubte, bisher ſo wenig fehl geſchlagen, daß ich nichts hauptſächliches zu ändern gefunden, wohl aber bey mir ſelbſt eine immer zunehmende Evi-

denz und vollſtändigere Ausbildung des vorgetragenen Lehrbegriffes nicht ohne Vergnügen und wachſende Freudigkeit gegen die widriggeſinnten von Zeit zu Zeit wahrgenommen habe: So habe ich doch vor meine Pflicht geachtet, auch die zufälligen Verbeſſerungen, welche ich ietzo, da ein Tag den andern weiter gelehret, machen konnte, zum Dienſte geneigter Leſer, und inſonderheit um meine Herren Zuhörer des Schreibens zu überheben, bey dieſer Gelegenheit anzubringen. Ich habe mich, ſo viel möglich, der Kürze befliſſen, um von der erſten Beſtimmung meines Buches nicht abzuweichen, vermöge welcher ich den Liebhabern den metaphyſiſchen Theil der Philoſophie im richtigen Zuſammenhange, und doch in einem ſolchen Buche habe liefern wollen, deſſen Gröſſe ſie nicht abſchreckete. Ein fähiger Kopf wird, wo es der Zweck erfordert, kurzgefaßte Gedanken leicht ausdehnen, und in ausführliche Abhandlungen verwandeln können, wenn nur die angegebenen Begriffe eine wahre Deutlichkeit haben, und die Beweiſe, deren Hauptpuncte angegeben ſind, wahrhaftig die Probe halten. Die Leſung einzelner Schriften über gewiſſe Stücke einer Wiſſenſchaft hingegen machet ſehr ſelten, oder doch ſehr langſam, gründlich, wenn man nicht aus einer kurzen Anleitung zuvörderſt die ſämmtlichen Hauptſachen in ihrem Zuſammenhange hat überſehen lernen. Hierdurch iſt es geſchehen, daß ich faſt durchgängig eine Menge wichtiger Sachen in wenig Worten

habe

habe zuſammen häufen, in Exempeln aber kürzer und ſparſamer ſeyn müſſen, welches denen Leſern angenehm oder beſchwerlich ſeyn wird, nachdem ihre Fähigkeit und ihr Geſchmack iſt. Mir hat es ietzt genug ſeyn müſſen, den Kern von einer Menge brauchbarer Sachen dergeſtalt zuſammen zu ſtoſſen, daß ſich hoffentlich diejenigen über Dunkelheit oder Mangel der Beweiſe nicht beſchweren werden, welche Fähigkeit und Billigkeit genug haben, ein Buch von dergleichen Art zu beurtheilen. Eben deßwegen aber hoffe ich auch, wenn es Gott gefallen wird, auf dieſe zu ſeiner Ehre unternommene geringe Arbeit ferner ſeinen Segen zu legen, daß es künftig keiner merklichen Erweiterung ferner bedürfen möchte. Von der diesmaligen aber verſpreche ich mir, ob ſie gleich in der Summe nur wenige Bogen beträgt, daß ſie das Buch derjenigen Vollſtändigkeit, welche die Kenner an Werken von dieſer Art verlangen, mehr nähern ſoll, als vielleicht der erſte Anblick ſcheinet hoffen zu laſſen.

Ich weiß zwar, daß die ſogenannten Leſebücher von Gelehrten am wenigſten pflegen geleſen zu werden, und es würde als partheyiſch angeſehen werden, wenn ich von denen meinigen verſicherte, daß ſich die Urſachen darauf nicht ſchickten, welche andern das Schickſal zuwege bringen, daß diejenigen, welche über die Studenten-Jahre hinweg ſind, dieſelben mit einer Geringſchätzung anzuſehen pflegen. Jedoch will ich

nur dieſe Erinnerung machen, daß es nicht einerley iſt, ob ein Buch nur geſchrieben wird, um in denen Vorleſungen einen Leitfaden abzugeben, oder ob ein Buch, welches gelehrten Liebhabern zu allgemeinem Gebrauch gewiedmet worden, darzu erwählet wird, auch denen Anfängern auf hohen Schulen die Wiſſenſchaften nach demſelben vorzutragen. Ein ieder Lehrer hat darinnen billig ſeine Freyheit. Ich ziehe meines Orts die letztere Art vor, und ich finde in der Erfahrung, daß ſie Nutzen ſchaffet, ob ſie wohl denen Zuhörern ein wenig Unkoſten mehr verurſachet, als andere bey dem Anfange ihres Studirens zu machen pflegen, welcher Aufwand aber nicht verloren iſt, auch von Leuten, die Geſchmack haben, nicht geſcheuet wird.

Da die Metaphyſik die Grundwiſſenſchaft iſt, ſo iſt es in Anſehung derſelben ein ſehr wichtiger Zweck, und mit welchem ſich gründliche Gelehrte beſtändig beſchäftigen, daß man auf die Gründe fleißig Achtung gebe, auf welche es endlich hinauskömmt, wenn man die Vörderſätze von allerhand Beweiſen, welche in andern Wiſſenſchaften vorkommen, immer weiter beweiſet; ferner daß man bemerke, wie, wenn dieſe oder jene Gründe angenommen werden, die Folgerungen in Abſicht auf alle Wiſſenſchaften ausfallen müſſen; und endlich daß man wohl überſehen lerne, ob und wie alles, was wahr iſt, untereinander zuſammenſtimmet, und unter denen

nen

nen Gründen, welche die Metaphyſik abhandelt, ſich vereinigen läſſet, ſo daß eines aus dem andern folget, oder doch keines dem andern zuwider iſt. Eine ſolche Einſicht nun zu befördern, wird ein Buch ungefähr von der Gröſſe und Einrichtung, wie das gegenwärtige iſt, am bequemſten ſeyn. Und weil es ſolchergeſtalt nicht nur Anfängern zu der erſten Grundlegung dienen kan, ſondern auch nach dem Zwecke des gelehrten Bücherleſens von viel weiterer Brauchbarkeit ſeyn kan: So habe ich mir alle Mühe gegeben, meinem Buche jemehr und mehr die Geſtalt zu geben, in welcher es auch Gelehrten unter die Augen treten kan, denen die Kürze und Zuſammenhäufung vieler Gedanken mehr angenehm, als zuwider iſt, gleichwie den Anfängern hingegen die gewöhnlichen Lehrſtunden der Schwierigkeit der Sachen ſchon erleichtern.

Was ich ietzt geſagt habe, ſcheinet vielleicht großſprecheriſch. Man wird mir aber recht geben, daß es dergleichen gar nicht iſt, wenn ich mich nur darüber etwas weiter erkläre. Man weiß es, daß die Menſchen leider! auch in denen allerwichtigſten Sachen nicht einig ſind. Und wenn dürfen wir hoffen, daß ſie es ſeyn werden? Alle diejenigen nun, welche ſelbſt zu denken pflegen, geben auf das Verhältniß und den Zuſammenhang vieler oder aller bekannten Dinge zuſammen Achtung. Hieraus bildet ſich in ihrem Verſtande ein weitläuftiges Lehrgebäude,

 und

und wie daſſelbe nicht ohne Mühe, ſondern nach und nach, entſtehet, und gleichwol iedweder, was er annimmt, nicht ohne tüchtige Gründe angenommen zu haben glaubet; alſo ſind die meiſten froh, wenn ſie die Mühe, ſich einen Zuſammenhang ihrer Sätze nach gewiſſen principiis vorzuſtellen, einmal überwunden haben. Die Erklärung, welche ſie von vielen Sachen daraus zu geben wiſſen, ſcheinet ihnen daſſelbe ſtets zu beſtärken. Die Meinungen eines andern aber kommen ihnen falſch und nicht zuſammenhangend vor, weil ſie hier oder da ihrem Syſtemati zuwider ſind, und ſie hingegen nicht Acht zu haben gewohnt ſind, ob er nicht nach ſeinen principiis eben ſowohl, oder beſſer als ſie, auskommen kan, wenn nur recht darauf fortgebauet wird. Nun können widerſprechende Dinge nicht zugleich wahr ſeyn. Wird daher das Lehrgebäude des Gegners im Zuſammenhange vorgeleget, und man bemerket, ob und wiefern er wirklich auskömmt, wenn ihm nur gewiſſe principia eingeräumet, und keine falſchen Conſeqvenzen zur Laſt geleget werden: So lernet man mehr auf die Beſchaffenheit der principiorum ſelbſt, und auf die Gründe der Gewißheit derſelben Achtung geben; und indem eine Sache von mancherley Seiten betrachtet wird: So bemerket man leichter, was mit Grunde, oder ohne Grund, angenommen wird.

Man erlaube mir, eine Erläuterung von einem der beliebteſten und ſcheinbarſten Syſtematum zu ent-

entlehnen. Ich meines Ortes bin derjenigen Art zu philoſophiren zugethan, wo man ohne alles Künſteln bloß nach dem ſenſu communi, ich meine nach dem allgemeinen menſchlichen Verſtande, ſich richtet. Ich fange von demjenigen an, was derſelbe alle unpartheyiſche Leute vorerſt durch eine noch dunkele oder wenigſtens unaufgelöſete Empfindung lehret, und ſuche darzu eine genaue und aufgelöſete Vorſtellung ſowol der Begriffe als der Gründe der Dinge. Dabey gehe ich, ſo weit ich kan, ſtuffenweiſe weiter in die Höhe, vergleiche immer eines mit allen andern, und hänge daraus mein Lehrgebäude ſo zuſammen, wie alles unter ſich, und auch mit andern bekannten, und ſonderlich a poſteriori gewiſſen, Wahrheiten übereinſtimmet. Bey dieſer Methode habe ich das Vergnügen, je länger je mehr von geſchickten Leuten zu erfahren, daß ich eben das aufblättere, vertheidige und untereinander verbinde, was ſie ebenfalls immer geglaubet haben. Die Anwendung auf Exempel von allerley Art beſtätiget die Früchte des Nachdenkens. Das Unſchätzbarſte dabey iſt, daß ich mit einer unwiderſprechlichen Evidenz einſehe, daß die Lehren der chriſtlichen Religion mit nichts ſtreiten, was aus der Vernunft wirklich erweislich iſt, und was nicht etwan bloß erdichtet, oder weiter, als es erweislich, ausgedehnet worden, ſondern daß vielmehr alle Arten von Wahrheiten auf das herrlichſte übereinſtimmen. Bey ſehr vielen aber, welche in Anſehung gewiſſer princi-

piorum gar nicht mit mir einig ſind, bemerke ich doch mit Vergnügen ihre Einſtimmigkeit in denen wichtigſten Concluſionen, welche ſie nemlich nur darum aus ihren, und nicht aus denen gemeinen principiis herleiten, weil ſie ſich an jene gewöhnt haben, die gemeinen aber nicht eben ſo vor zulänglich halten. Ich bitte nun um Erlaubniß, das beliebte Leibnitziſch-Wolfiſche Syſtema dargegen zu ſetzen. Denen Liebhabern deſſelben ſcheinet ſehr vieles noch unverdauet und exoteriſch zu ſeyn, was man glaubet, wenn man ſich an den ſenſum communem hält, als da iſt von der Freyheit des Willens, von der Gewalt deſſelben über den Verſtand, vom Raume, von einer Zeit vor der Welt, von der Wirkung der Geiſter und Körper in einander, von der Fähigkeit der Geiſter berühret und beweget zu werden, von Elementen, welche Figur und Gröſſe haben, von der Veränderlichkeit der zufälligen Weſen u. d. g. Wenn ſie hören, man gebe nicht zu, daß alles ſeinen beſtimmenden Grund habe, daß Gott die beſte Welt erſchaffen habe, daß Gott allezeit das Beſte einzig und allein thue, daß nicht alle Dinge unähnlich ſind, u. d. g.: So werden ſie, weil ſie dieſe einzeln abgeriſſenen, und übel erklärten Sätze mit ihrem Syſtemate nicht reimen können, darüber ſtutzig, fragen auch wohl ganz dreiſte, ob man Schlaraffenland einführen wolle? wie man denn die Güte, Weisheit und Heiligkeit des Schöpfers vertheidigen wolle? u. ſ. w.

ſ. w. Sie ſelbſt geſtehen dadurch ſtillſchweigend, daß ſie dem gemeinen menſchlichen Verſtande nicht genau folgen, weil ſie ſehr viele wichtige Definitionen ändern, und daher den Gegnern immer die Vorerinnerung entgegen bringen, daß man nur erſt recht, d. i. nach ihrem Sinne, definiren müſſe. Hierdurch gerathen ſie auf principia, aus welchen das vielfältig nicht folget, was ſie wollen, wohl aber ſehr oft vieles folget, was ſie entweder ſelbſt nicht zugeben, oder es wenigſtens nicht ſagen. Da es aber ihren principiis gemeiniglich nur an der rechten Einſchränkung der Weite fehlet: So iſt es nicht zu verwundern, daß ſie in Sachen, wohin dieſer Fehler keinen Einfluß hat, ſehr vieles daraus gar fein herleiten, welches ſie denn als eine unwiderſprechliche Beſtätigung derſelben anſehen. Sollte ich aber wohl irren, wenn ich mir einbilde, daß ſie die Begriffe der gemeinen menſchlichen Erkenntniß, und welche auch die einzigen ſind, welche in der That mit dem Chriſtenthume beſtehen, und von denen reinlehrenden Gottesgelehrten von allen Zeiten her vor wahr gehalten, ob wohl nach Proportion der Fähigkeit eines iedweden mehr oder weniger genau ausgedrücket worden, groſſentheils nur deßwegen vor unzulänglich halten, weil ſie nicht ſehen, wie man nach denenſelben da oder dort auskommen könne? Sie ſehen aber ſolches deßwegen nicht, weil ſie ſich das Syſtema der Gegner unrecht vorſtellen, und vor das ihrige zu

ſehr

ſehr eingenommen ſind. Denenjenigen alſo, welche die billigſten unter ihnen ſind, kan man nichts beqvemers vorlegen, als wenn man in einem nicht allzugroſſen Werke durch den Augenſchein beweiſet, daß und wie man in Sachen, um welcher willen ſie andere principia annehmen, nach denen gemeinen ſehr wohl auskomme, und welches die Puncte ſind, in denen ſie ſelbſt zu voreilig verfahren. Dieſes nun zu leiſten, iſt die wahre Urſache geweſen, warum ich eine Ausarbeitung der ſämmtlichen philoſophiſchen Encyclopädie unternommen, und vor vier Jahren durch Gottes Gnade auch vollendet habe. Nemlich ich habe das, was von dem beſten Theile des menſchlichen Geſchlechtes von je her geglaubt worden, aufklären, vertheidigen und im Zuſammenhange vorſtellen, und dadurch ſichtbar machen wollen, daß die, ſo meiner Meinung ſind, mit ihren Gründen überall auskommen können, und daß ihnen nichts entgegen iſt, was die Vernunft, die Erfahrung, die Geſchichte und ſelbſt die heilige Schrift lehret, gleichwie ich auch von meinen Principiis ſelbſt, und von den Gründen aller Gewißheit überhaupt, genau, und beſtimmter, als gewöhnlich, Rechenſchaft gebe. Wobey man übrigens allen Arten der Gelehrten in Sachen, wo ſie recht haben, ihren gebührenden Ruhm gern läſſet, und derſelben geleiſtete nützliche Dienſte dankbarlich, und ohne alle Sucht zu widerſprechen, erkennet, und zum

Bau

Bau und Wachsthum der Wiſſenſchaften an-
zuwenden ſuchet. Wenn dieſe Bemühung fehl
ſchlägt, und einen Gegner nicht gewinnen kan:
So ſehe ich wenigſtens auch kein anderes Ver-
theidigungsmittel der Unſchuld unſerer Sache.
Dieſes aber iſt doch ein ſolches, welches die
meiſten Gegner wenigſtens nicht übel aufneh-
men, auch einem Werke, das ihnen im Gan-
zen nicht anſtehet, nicht einmal alles Lob ver-
ſagen, weil es nicht leicht fehlen kan, daß doch
gewiſſe ſolche Theile der Wiſſenſchaften, worü-
ber directe kein Streit iſt, auf eine ihnen ſelbſt
nicht misfällige Art erläutert worden.

Die Zuſätze und Verbeſſerungen ſelbſt, wel-
che ich bey dieſer andern Auflage gemacht habe,
laſſen ſich nicht füglich alle erzehlen. Doch
möchte ich wohl die Aufmerkſamkeit meiner Le-
ſer inſonderheit auf dasjenige gerichtet wiſſen,
was hinzugekommen von den Kennzeichen der
Wahrheit und der wirklichen Dinge, wie auch
des Möglichen und Unmöglichen § 13, 14, 58;
von dem Weſen der Dinge § 40, 41; von
dem Einfluß der göttlichen Vorherſehung in die
Zulaſſung des forterbenden Böſen, und der
unüberwindlichen Hinderniſſe des Guten § 305;
von der wunderthätigen Vorſorge Gottes §
342; von den Wunderwerken, und wie das
Wunderwerk in der genauen Bedeutung, wie
es heutiges Tages in der Metaphyſik genom-
men zu werden pfleget, von der etwas weitern

Be-

Bedeutung der Wunderzeichen in der heiligen Schrift zu unterſcheiden iſt, und wie man die Arten und die Beweiskraft der letztern beurtheilen ſoll § 375-377; von denen Arten und dem Urſprunge der Elaſticität § 415; und inſonderheit was vor Beweiſe wider die Materialiſten, und gegen die zur Materialiſterey leicht führenden Irrthümer theils ausführlicher vorgeſtellet, theils von neuen hinzugethan worden § 429, 430, 435, 438, 439; und wie der Beweis der Unſterblichkeit der Seele § 483 weiter erläutert worden. Wegen des Uebrigen will ich nur noch eine allgemeine Erinnerung machen, welche auch nicht von denen Perſonen, von deren Meinung ich abgehe, ſondern von denen Lehren an ſich ſelbſt betrachtet, angenommen werden ſoll.

Das vorhin erwähnte Leibnitziſch-Wolfiſche Syſtema führet unvermerkt, und ich weiß nicht ob mit Wiſſen oder ohne Wiſſen der Erfinder, unter prächtigen und ganz unſchuldig ſcheinenden Tituln z. E. des zureichenden Grundes, der beſten Welt und einer groſſen Anpreiſung der Güte, Macht und Weisheit Gottes u. d. g. in ſeinen ganz erweislichen Folgen auf ſehr gefährliche Abwege. Es führet ein Fatum ein, welches zwar der Ausſchmückung und den Umſtänden nach weder mit dem Chaldäiſchen, noch Stoiſchen, noch Spinoziſtiſchen und andern oft beſtrittenen Arten einerley iſt, das Weſen

des Fati aber, und die unveränderliche Nothwendigkeit des Erfolgs von allem, was geſchiehet, und die völlige Unmöglichkeit von alle dem, was nicht wirklich wird, in der That an ſich hat. Es läſſet ſich daher mit dem Chriſtenthume auch wirklich nicht vergleichen, ſondern wenn man eine Vereinigung zu ſtiften vermeinet, ſo ſiehet man nur auf einzelne und getrennete Theile, nicht aber aufs Ganze, oder man machet mangelhafte Schlüſſe, und verfällt in den Fehler, welchen man ſonſt die philoſophiſche Syncretiſterey nennet. Wiefern aber das Syſtema genau verſtanden und angewandt wird: So bleibet nichts, als allenfalls eine eclectiſche Religion übrig, keinesweges aber der Lehrbegriff, welchen die heilige Schrift lehret. Wenn man ſich aber ſodann derer in der Theologie und Philoſophie ſonſt gewöhnlichen Ausdrückungen bedienet, welchen man doch andere Bedeutungen gegeben hat: So iſt ſolches nicht viel anders anzuſehen, als wie man von den Schriften des Seneca längſt geſaget hat, daß ſie zwar chriſtlich ſcheinen, in der That aber, ſo bald man die Stoiſchen Definitionen unterleget, und den Zuſammenhang ſeines Lehrgebäudes hinlänglich einſiehet, gar nicht chriſtlich ſind. Wie hierbey Leibnitzens wahre Geſinnung beſchaffen geweſen, will ich nicht richten, ſondern überlaſſe es dem Tage, welcher, was im Finſtern verborgen iſt, ans Licht bringen, und den Rath der Herzen offenbahren wird. Ich

rede

rede iezt nur von ſeinem Syſtemate in abſtracto betrachtet, und worauf daſſelbe an ſich ſelbſt zu führen aufgelegt iſt. Man muß aber freylich irre werden, was vor einen Character man dem Herrn von Leibnitz zuſchreiben ſoll, wenn man bedenket, daß er auch die Transſubſtantiation mathematiſch zu demonſtriren ſich anheiſchig gemacht, ja dergleichen feine Demonſtration wirklich verfertiget hat. * Die Zeit wird

* Die vorläufige Nachricht von einer mathematiſchen Demonſtration der Transſubſtantiation, welche Leibnitz dem Herzog Johann Friedrich zu Hannover verſprochen, und dem Janſeniſten Arnaud bey ſeinem Streite mit den Proteſtanten eröffnet, ſtehet in Johann Daniel Grubers commercii epiſtolici Leibnitiani tomo prodromo. Hannover und Göttingen 1745. Parte II. p. 1326. 1380. Den Brief Leibnitzens an den Herzog, worinnen er ſich darüber weiter erkläret, verſpricht der Herr Herausgeber in dem folgenden Theile. Mit Hinzunehmung dieſes Punctes wird man ſich in die treuloſen Vorſchläge zur Vereinigung der Proteſtanten mit der Römiſchen Kirche beſſer finden, welche in eben dieſem Buche Parte I. p. 411 ſq. ſtehen. Damals that er zwar, wie man bey den Hrn. Gruber ſehen kan, dieſes Verſprechen im Jahr 1671, mithin in ſeinen jüngern Jahren, da er erſt 25 Jahr alt war. Es iſt mir aber ſonſt aus Nachrichten von ſichern Händen bekannt, daß die von ihm hinterlaſſenen Manuſcripte lehren, daß er dieſes heylloſe Unternehmen nicht fahren laſſen. Er hat es vielmehr nebſt andern ähnlichen Vergehungen wider die reine chriſtliche Lehre weitläuftig ausgeführet ſchriftlich hinterlaſſen.

wird davon ohne Zweifel mehreres ans Licht bringen.

Hiernächſt ſcheinet die ſchnelle Ausbreitung ſeiner Art zu philoſophiren zufälliger Weiſe noch zu einem andern Uebel mit beygetragen zu haben. Denn da durch ſeine Monadologie das kernichte und poſitive in denen erſten menſchlichen Begriffen groſſentheils aufgehoben, und an ſtatt deſſen alles auf Schrauben und relativiſche in einen Cirkel zuſammenlauffende Begriffe geſetzt worden: So iſt bey denen, welche nach dieſem Syſtemate angeführet worden, oder daſſelbe zu ſehr bewundert, jedoch die Freyheit zu denken ſich ſelbſt vorbehalten haben, und nicht ſehr anhänglich geworden ſind, das Vorgeben von dem völlig unbegreifflichen Weſen der Materie gar ſehr unterſtützet worden. Hieraus nun pflegen manche ſogleich zu ſchlieſſen, daß demnach auch wohl das Denken vielleicht nichts weiter als ein Phaenomenon ſey, welches in dem unbekannten Phaenomeno, welches wir unſern Leib nennen, einen uns unerforſchlichen Grund haben könne, ohne daß daſſelbe eben einer einzigen Monade von vorzügliche

Vollkommenheit zuzuſchreiben wäre; zumal da man ſich nicht zu ſagen getrauet, ob dieſelbe, indem der Leib beweget wird, mit beweget werde, und wenn ſie nicht beweget wird, auch dasjenige, was man ihr zuſchreibt, keine beſondere Subſtanz eben erfordert, ſondern eine Eigenſchaft und Wirkung des Phaenomeni, welches Körper heiſſet, vielleicht auch ſeyn könnte. Da auch überdieſes vermöge der präſtabilirten Harmonie materiale Jdeen von ſolcher Dauer und Vollkommenheit geſetzet werden, daß durch dieſelben alle vernünftigen Reden, Handlungen und Geſchäfte, welche nur die Menſchen in der Welt thun, möglich, ja durch dieſelben einzig und allein ohne reale Wirkung der Seele geſchehen ſollen: So gehöret bey einem, der ſich einmal bereden laſſen, daß ſolches wirklich angehet, der aber ſonſt nicht ſehr anhänglich iſt, nur noch ein Schritt darzu, um ein Materialiſt zu werden. Nemlich es wird nur noch erfordert, daß er das Undenkliche und Unbegreiffliche in der Monadologie, wiefern ſie das Weſen des Geiſtes betrifft, wegzuwerfen das Herz hat, hingegen auf beſſere Principia nicht geführet wird, wie er ſie denn

auch

auch ſo leichte nicht ſuchen wird, wenn er ſchon angewöhnet iſt, die Weisheit allein bey den ſo genannten neuen Philoſophen zu ſuchen, und das nach dem allgemeinen menſchlichen Verſtande angeſtellte Philoſophiren zur Schwäche zu rechnen. Und ſollte nicht dieſes eine von denen Urſachen ſeyn, warum ſich die Materialiſterey bisher ſo ſichtbar ausgebreitet hat?

Endlich iſt noch eines von dem allerſchlimmſten bey dieſem Syſtemate, daß theils durch die eingeführte Fatalität, und vorgegebene Nothwendigkeit aller Weſen, theils durch die mangelhafte Erklärung der Begriffe von der Vollkommenheit und Güte, die moraliſchen Eigenſchaften Gottes, und vornemlich ſeine Heiligkeit und Gerechtigkeit, vermöge welcher er ein Geſetzgeber ſeyn muß, die Thaten der vernünftigen Geiſter aber frey ſind, und Gott denen, die ihn ſuchen, und die ihn nicht achten, ein Vergelter ſeyn wird, gar nicht bündig vorgeſtellet werden. Man verwirret die Erzeugungsart der menſchlichen Handlungen mit der Verbindlichkeit. Man überſiehet das Wichtigſte in dem Weſen der Verbindlichkeit. Indem

 die

die Sünde eine natürliche Folge der Einſchränkung ſeyn ſoll, welche durch das nothwendige Weſen der Dinge beſtimmet wird: So höret ſie auf Sünde zu ſeyn, und ſie kan weder Gott misfallen, noch von einem, der nachſinnet, bereuet werden. Die allein richtigen Begriffe der heiligen Schrift demnach von denen Abſichten und Geſetzen Gottes, wie auch von denen menſchlichen Handlungen, ihrer Willkührlichkeit, und ihren künftigen Folgen, werden bald umgeſchmelzet, bald von übelgeſinnten vor pöbelhaft angeſehen, wenigſtens allezeit unzulänglich vertheidigt. Wird nun hierdurch nicht derjenigen Art von Deiſterey Vorſchub gethan, welche zu unſern Zeiten ſich ſo ſehr ausbreitet, vermöge welcher man einen gütigen, weiſen und mächtigen Gott, aber keine Religion, einräumet? Ich meine, daß in denen Handlungen der Menſchen mehr oder weniger Unvollkommenheit iſt, welche ſich durch die Folgen äuſſert, begehren die Deiſten nicht zu leugnen. Da aber alle Handlungen der Menſchen durch ihr eigenes Weſen, oder wenigſtens durch das Weſen der Welt, dergeſtalt beſtimmet werden ſollen, daß ſie in dieſer Welt nicht

auſſenbleiben können; eine andere Welt aber ſich ohndem nur gedenken läſſet, aber nicht wirklich werden kan, weil Gott nur eine einzige, nemlich die beſte, Welt zu erſchaffen durch ſein Weſen vermöge ſeiner allerhöchſten Güte und Weisheit ſoll beſtimmet geweſen ſeyn: So wird hierdurch noch keine Religion, keine Verbindlichkeit, keine moraliſche Belohnung oder Beſtraffung zugelaſſen. Das, was man Sünde nennet, iſt eine ſolche Unvollkommenheit, als wie eine ſchwache Lunge, ein ſchwacher Magen, ein blödes Geſichte auch iſt, nur daß jene etwas in der Seele ſeyn ſoll, welches ein Nachſinnender auch nur auf die Weiſe anſehen müßte, wie er die Gebrechen des Leibes anſiehet. Mithin könnte er es nicht bereuen, wohl aber ſich damit tröſten, daß in der beſten Verknüpfung der Dinge juſt ein ſolches Ding, wie er nach allen Umſtänden iſt, unausbleiblich mit enthalten ſeyn müſſe, und daß er, wenn er anders zu ſeyn wünſchte, ſich nur pöbelhaft irrete, und eigentlich an ſtatt ſeiner Exiſtenz das Daſeyn eines andern ähnlichen Individualweſens ſich vorſtellen und wünſchen würde.

Ich bin deßwegen durch mein ganzes Buch hindurch ſorgfältig bemühet geweſen, die Beweiſe ſo zu führen, und die Erläuterungen ſo einzurichten, daß diejenigen, welche denen Leibnitziſchen Grundſätzen aus guter Meinung ergeben ſind, möchten einſehen können, worinnen es dabey verſehen wird; und daß es einem Aufmerkſamen klar und deutlich genug würde, daß die Philoſophie ſolcher Sätze, wie diejenigen ſind, wider welche ich bisher geredet habe, nicht bedürfe; daß auch der Materialiſterey und Deiſterey bey aller Gelegenheit hinlänglich möchte begegnet werden, es ſey nun Jemand durch die eine oder die andere Veranlaſſung darauf gebracht worden. Ich habe deßwegen, wie ich in der erſten Ausgabe ſchon gethan, ietzo noch mehr Stellen eingerücket, welche ſolchen Schriftſtellern entgegen geſetzet ſind, welche diejenigen wohl kennen werden, ſo die Bücher geleſen haben, deren Nahmen ich aber guter Urſachen wegen verſchweige, oder wenigſtens nicht hier, ſondern in meinen Lehrſtunden hinzuſetze. Billigen Richtern wird dieſes genug thun. Ein ieder philoſophire, wie er es zu verantworten gedenket. Die Bildung unſerer Urtheile und

Lehrgebäude hanget eben ſowohl von moraliſchen Handlungen unſerer Seele ab, wie der Gebrauch unſerer Glieder. Ein iedweder wird vor ſein Verfahren Gott ſelbſt Rechenſchaft zu geben haben, daher er Urſache hat demüthig und vorſichtig zu ſeyn, und ſich zu hüten, daß er weder ſein eigen Herz verführe, noch Aergerniß anrichte. Ich weiß wohl, daß von meinen Gegnern viele es gut meinen, und von den Fehlern entfernet ſind, auf welche die Sätze führen, die ſie in guter Meinung vertheidigen helfen. Es iſt etwas beſchwerliches, daß ſo gar viele, indem ſie dem Syſtemati das Wort reden, welches ich beſchreibe, den ſtatum controuerſiae gar nicht recht faſſen, und daher etwas ihnen eigenes vertheidigen, oder ſonſt etwas, wovon die Frage nicht iſt. Aber das gereichet ihren Perſonen, nicht aber der Sache, darüber wir ſtreiten, zur Entſchuldigung. Weil auch, wie ich vorhin geſagt, die Grundſätze eines ſolchen unrichtigen Lehrgebäudes deßwegen nicht gleich in alle Theile einen Einfluß haben müſſen, ſondern manchen ganz gleichgültig ſeyn können: So will ich denen Liebhabern deſſelben um ſo viel mehr weder überhaupt, und

ohne

ohne Abſicht auf die Art und Weiſe, wie ſie ſich erklären, irgend etwas zur Laſt legen, noch iemals aufhören, die groſſen Verdienſte derſelbigen in denenjenigen Theilen der Wiſſenſchaften, wo ſie dieſelben wirklich haben, zu verehren. Eben deßwegen aber ſollen ſie auch erkennen, daß ich zu meiner Vertheidigung, und zur unpartheyiſchen Prüfung der Wahrheit denjenigen Weg erwählet habe, welcher nach meinem Gewiſſen der richtige und unſchädlichſte ſeyn mußte.

Ich habe noch den geneigten Leſer um Verzeihung zu bitten, daß durch die eingeſchalteten Zuſätze die Paragraphen bisweilen übermäßig lang geworden. Wenn nicht die Allegationen in meinen ſämmtlichen philoſophiſchen Schriften geſtöret werden ſollten: So ließ ſich ſolches nicht ändern. Doch habe ich durch mehrere Marginalien eine Erleichterung zu ſchaffen geſuchet. Gott lege auch auf dieſe abermalige geringe Bemühung einigen Segen, und leite uns in ſeine Wahrheit. Geſchrieben zu Leipzig in der Neujahrsmeſſe 1753.

Die

Die
Ontologie,
oder
Lehre von dem Weſen
und
den allgemeineſten Unterſchieden
der Dinge überhaupt.

Das I Capitel.

Von
der Methaphyſik überhaupt, und der Ontologie inſonderheit.

§ 1.

Dem erſten Anblicke nach ſcheinet es, als ob die Gelehrten, ſonderlich in den neuern Zeiten, in dem Begriffe von der Metaphyſik und von demjenigen, was dazu gehöret, ſehr von einander abgiengen. Einige haben nur die Lehre von dem Weſen der Dinge überhaupt dazu gerechnet. Andere haben die erſten Grundurſachen der Dinge und diejenigen Gründe anderer Wiſſenſchaften, welche a priori die oberſten ſind, hinein gerechnet, durch deren Erklärung man nicht nur dem Verſtande, ſondern auch dem Gedächtniſſe zu Hülffe kommen könne. Noch andere haben ſie für eine Sammlung und Erklärung der philoſophiſchen Kunſtwörter angeſehen, iedoch nur dererjenigen Kunſtwörter, wodurch wir nicht ſo wohl die unterſchiedenen Gedanken und Betrachtungsarten unſeres Verſtandes, als dasjenige, was in den Dingen ſelbſt zu unterſcheiden vorkommt, zu bezeich-

Worinnen das Object der Metaphyſik überhaupt beſtehet.

zeichnen pflegen. Wenn man aber genau Acht hat: So wird man doch finden, daß ſie in einem gewiſſen gemeinſchaftlichen Begriffe mit einander überein kommen. Und der Unterſchied, welcher in ihren Abhandlungen vorkommt, rühret nur daher, daß ſie denſelben Begriff mehr oder weniger deutlich aufgeſucht, und daß ſie ſo, oder anders, daraus geſchloſſen haben. Der allgemeine Begriff nehmlich iſt dieſer. Es giebt **zweyerley Wahrheiten.** Einige ſind **zufällig**, das iſt, ſie handeln nur von Dingen, welche zu der zufälligen Einrichtung der Dinge in dieſer Welt gehören. Andere aber ſind **nothwendig**, nehmlich ſie betreffen entweder dasjenige, was ſchlechterdings nothwendig iſt und unmöglich nicht ſeyn kan; oder zum wenigſten dasjenige, was bey Setzung einer Welt unvermeidlich iſt, und alſo in einer iedweden Welt eben ſo wohl als in der gegenwärtigen ſtat finden muß. Die Metaphyſik nun ſoll von nothwendigen Wahrheiten handeln. Und hierzu gehören ſo wohl die nothwendigen abſoluten, als disjunctiviſchen Eigenſchaften, daferne nur die letztern a priori als nothwendig überſehen werden können. Denn es iſt doch alsdenn gewiß, daß eine unter ihnen da ſeyn muß, ingleichen daß derjenige die Nothwendigkeit einer unter ihnen einſtehet, welcher den nothwendigen Wahrheiten gehörig nachſinnet.

§ 2.

§ 2.

Indem ich aber ſage, daß nur die nothwendigen Wahrheiten in die Metaphyſik gehören: So wird iedweder leicht verſtehen, daß ich hiermit nicht leugne, daß alles, was wahr iſt, in ſo ferne es als wahr geſetzet wird, oder in wie ferne die Gründe dazu geſetzet werden, nothwendig wahr ſey; ingleichen daß ich nicht von derjenigen Nothwendigkeit der Wahrheiten rede, da ſie zu einer gründlichen Einſicht und Gelehrſamkeit unentbehrlich ſind, als welches nur eine moraliſche Nothwendigkeit der Erkenntniß, nicht aber eine Nothwendigkeit der Dinge ſelbſt iſt. Die nothwendigen Wahrheiten werden hier denenjenigen entgegen geſetzt, deren Objecte auch nicht ſeyn, oder bey Setzung einer Welt anders ſeyn könnten, welche beyde letztern zufällige Wahrheiten genennet werden.

Erläuterung, was in der Metaphyſik nothwendige Wahrheiten heiſſen.

§ 3.

Ungeachtet aber ſolchergeſtalt das Object der Metaphyſik überhaupt ausgemacht iſt: So ſind doch hiermit die Gränzen derſelben noch nicht genau genug beſtimmt, weil in der Abtheilung und Ausarbeitung der Wiſſenſchaften noch andere Gründe hinzu kommen, auf welche geſehen werden muß. Z. E. daß der Umfang nicht zu groß und unbeſtimmt werde, ingleichen daß nicht der Beqvemlichkeit der Lernenden zuwieder Wahrheiten, welche wichtiger Zwecke wegen zuſammen gehören,

Wie weit das allgemeine Object der Metaphyſik einzuſchränken iſt.

hören, ohne Noth zerriſſen werden. Man findet auch a poſteriori, daß man die Nothwendigkeit, genauere Schranken zu ſuchen, wohl empfunden habe. In der praktiſchen Philoſophie laſſen ſich die nothwendigen und zufälligen Wahrheiten ohne groſſe Beſchwerung nicht von einander reiſſen. Daher ſondert man auch die determinirte Erklärung der nothwendigen Pflichten von der Metaphyſik ab. Ferner gehören zwar das Weſen und die Eigenſchaften der ausgedehnten Gröſſen auch in die Reihe der nothwendigen Wahrheiten. Allein der Umfang derſelben iſt zu groß, und die Beſchaffenheit derſelben bringet auch in der ganzen Art zu denken merkwürdige Unterſchiede mit ſich, welche in der Vernunftlehre erkläret werden müſſen. Daher wird auch die determinirte Erklärung derſelben nicht zur Metaphyſik gerechnet.

§ 4.

Was die Metaphyſik iſt.

Es wird alſo der wahre und beqvemſte Begriff von der **Metaphyſik** dieſer ſeyn, wenn ich ſage, ſie ſey die Wiſſenſchaft von denenjenigen theoretiſchen Vernunftwahrheiten, welche nothwendig ſind, das iſt, welche nicht zu der zufälligen Einrichtung dieſer Welt gehören, und welche in etwas anders, als in der Betrachtung der Gattungen, Verhältniſſe und Ausmeſſung der ausgedehnten Gröſſen beſtehen: Oder kürzer: Die **Metaphyſik** iſt die Wiſſenſchaft derje-

rerjenigen nothwendigen Vernunftwahrheiten, welche etwas anderes ſind, als die Beſtimmungen der ausgedehnten Gröſſen.

§ 5.

Nunmehro werden ſich die Materien leicht genauer beſtimmen laſſen, von denen die Metaphyſik handeln muß, und welche man ſelbſt als beſondere unter der Metaphyſik begriffene Wiſſenſchaften anſehen kan. Sie muß erſtlich das allgemeine Weſen der Dinge nebſt denenjenigen Eigenſchaften derſelben, welche ſich a priori daraus erkennen laſſen, erklären. Dieſer Theil heißt die **Ontologie.** Ferner muß ſie die theoretiſchen Wahrheiten von Gott, als der ſchlechterdings nothwendigen Subſtanz, in ſich halten. Dieſen Theil nennet man gemeiniglich die **natürliche Theologie.** Er ſolte aber eigentlich nur die **theoretiſche natürliche Theologie** heiſſen, gleichwie die ganze Lehre von Pflichten den praktiſchen Theil der natürlichen Theologie, und die Lehre von den unmittelbaren Pflichten gegen Gott die natürliche Moraltheologie im engern Verſtande ausmacht. Endlich wenn man das Weſen der Dinge nebſt der Wirklichkeit und den Eigenſchaften Gottes wohl beſtimmet hat: So läßt ſich daraus abnehmen, was zum Weſen einer ieden Welt nothwendig erfordert werde, und was hingegen in der gegenwärtigen Welt nur zufällig ſey, oder wovon wir wenigſtens nicht wiſſen können,

Was vor Wiſſenſchaften unter der Metaphyſik begriffen ſind.

Die Ontologie.

Die natürliche Theologie.

ob es nicht vielleicht bloß zufällig ſey, weil wir auf den Begriff davon durch den Weg der Erkenntniß a priori nicht kommen können. Derjenige Theil der Metaphyſik nun, welcher von dem nothwendigen Weſen einer Welt handelt, heißt die **metaphyſiſche Kosmologie** oder Weltlehre. Es wird ſich zeigen, daß in einer iedweden Welt Geiſter ſeyn müſſen, welche den edelſten und Hauptheil, ja den Zweck derſelben, ausmachen; deswegen wir unſere Aufmerkſamkeit auf das nothwendige Weſen derſelben inſonderheit zu richten haben. Daher kan man den Theil der methaphyſiſchen Kosmologie, welcher von demjenigen handelt, was in dem Weſen der Geiſter nothwendig iſt, füglich in eine beſondere Wiſſenſchaft abſondern, und dieſelbige die **metaphyſiſche Pnevmatologie** oder Geiſterlehre nennen. Hingegen hoffe ich mich hierdurch genugſam gerechtfertiget zu haben, warum ich weder alle Geſetze der Bewegung, noch auch die Lehre von den ſämtlichen Eigenſchaften der menſchlichen Seele und deren determinirten Vereinigung mit dem Körper zur Metaphyſik rechne. Denn es iſt klar, daß nach dem Begriffe, welchen ich angegeben und vertheidiget habe, nur diejenigen Geſetze der Bewegung metaphyſiſch ſind, welche ſich aus dem Begriffe der Bewegung a priori erkennen laſſen; und daß auch nicht die ganze

Die Kosmologie.

Die Pnevmatologie.

Warum nicht alle Geſetze der Bewegung, und die ganze Lehre von der Seele zur Metaphyſik gerechnet worden.

Ein-

Einrichtung unſerer Seele, darinnen ſehr vieles zufällig iſt, oder die zufällige Vereinigung derſelben mit unſerm Körper zur Metaphyſik füglich gerechnet werden könne. Meines Erachtens wird die Erklärung der Kräfte des menſchlichen Verſtandes am füglichſten mit der Vernunftlehre verbunden, man müßte denn, welches ich doch nicht für nöthig halte, eine beſondere Wiſſenſchaft daraus machen wollen. Die theoretiſche Erklärung der Kräfte und Eigenſchaften des menſchlichen Willens verdient ihres Umfangs und ihrer Wichtigkeit wegen in eine beſondere Wiſſenſchaft verfaſſet zu werden, wie ich auch dieſelbe in dieſer Geſtalt als eine beſondere Wiſſenſchaft unter dem Nahmen der Thelematologie meiner Anweiſung vernünftig zu leben vorgeſetzet habe. Die Erklärung aber von der determinirten Vereinigung unſerer Seele mit dem Leibe wird, wie mich dünket, der Naturlehre am füglichſten mit einverleibet. Uebrigens habe ich hiermit nur die Gründe angeben wollen, welche mich bewogen haben, der Metaphyſik, die ich hier abzuhandeln gedenke, dieſe und keine andere Schranken zu ſetzen. Ich laſſe unterdeſſen iedwedem Gelehrten ſeine Freyheit, und begehre mit niemanden über die Abtheilung der Wiſſenſchaften, daferne man nur der Wahrheit ſelbſt keinen Eintrag thut, einen Streit anzufangen.

§ 6.

Was vor Eigenſchaften der Metaphyſik aus dem gegebenen Begriffe flieſſen.

Aus meinem gegebenen Begriffe folget dasjenige, was alle Gelehrte der Metaphyſik zuſchreiben, daß ſie nehmlich die Grundwiſſenſchaft ſey, daß ſie die erſten Gründe aller andern Wiſſenſchaften in ſich halte, daß ſie das, was in den Dingen zu unterſcheiden vorkommt, erkläre, und alſo diejenigen in der Philoſophie vorkommenden Kunſtwörter verſtändlich mache, deren Bedeutung etwas in oder an den Dingen ſelbſt anzeiget, daß ſie viele Wahrheiten enthalte, da ſich nicht mehr als die Nothwendigkeit des Daſeyns der Dinge erkennen, nicht aber ein höherer Grund angeben läßt, welcher ihnen die Wirklichkeit gäbe u. ſ. f. Ich halte aber nur dafür, daß dieſes Lehrſätze von der Metaphyſik ſind, welche aber zu der Definition derſelben noch nicht hinreichen, wenn nicht der Begriff ſchwankend und die Weite dergeſtalt unbeſtimmt werden ſoll, daß man immer mehr zu der Metaphyſik ziehen und niemals genau angeben kan, wo die Gränzen derſelben aufhören.

§ 7.

Wie in der Ontologie die einfachen Begriffe deutlich zu machen ſind.

Weil die Ontologie von dem allgemeinen Weſen der Dinge handeln ſoll § 5: So müſſen wir darinnen auf die **allereinfachſten Begriffe** kommen, in welchen nicht wiederum noch andere Eigenſchaften, aus welchen ſie beſtünden, enthalten ſind. Ob man nun wohl, nachdem man zu denſelben gelan=

gelanget iſt, ſich nach der ſynthetiſchen Art zu denken, hernach die Art und Weiſe vorſtellen kan, wie aus deren Zuſammenſetzung die Begriffe der mehr zuſammengeſetzten Dinge entſpringen: So muß man doch merken, daß die einfachſten Begriffe ſelbſt ſich nicht anders, als durch die analytiſche Art des Nachdenkens, deutlich machen laſſen. Man kan bey denſelben nichts weiter thun, und darf auch nichts mehr verlangen, als daß man die Art und Weiſe erkläre, wie man zu den einfachen Begriffen gelange, das iſt, wie einem, der auf alles genau Acht hat, bey der fortgeſetzten Zergliederung der zuſammengeſetzten Dinge, die unſere Sinne rühren, endlich die einfachſten Begriffe übrig bleiben. Hierinnen unterſcheidet ſich die Ontologie von allen andern Wiſſenſchaften. Und daher kommt es auch, daß einige in den Gedanken ſtehen, daß in der Ontologie ſich endlich alle menſchliche Erkenntniß in Dunkelheit endige. Nehmlich weil ſie wohl ſehen, daß man darinnen bey Abfaſſung der Definitionen oft anders als in den andern Wiſſenſchaften verfahre, und doch die Urſache davon nicht wiſſen: So kommt ihnen dieſelbe bloß deßwegen dunkel vor, weil ſie darinnen dasjenige, woran ſie gewöhnt ſind, nicht überall anbringen können.

§ 8.

Erläuterung aus den Arten der Deut-

Ich ſetze hier aus der Vernunftlehre als bekannt voraus, daß es **dreyerley Arten** von

lichkeit über- von Deutlichkeit gebe, deren die menſch-
haupt. lichen Begriffe fähig ſind. Ich nenne aber **Deutlichkeit** diejenige Vollkommenheit der Gedanken, da ſich dieſelben von allen andern unterſcheiden laſſen. Unſere Begriffe können alſo erſtlich die **gemeine Deutlichkeit** haben, wenn ſie ſich von allen andern, ungeachtet ſie noch nicht durch Zergliederung aufgelöſet worden, unterſcheiden laſſen. Dergleichen Deutlichkeit haben z. E. die Begriffe von den Farben. Die andere Art der Deutlichkeit giebt die zergliederte Vorſtellung des Innhaltes von einem Begriffe, da man ſich derer darinnen enthaltenen Theile und Eigenſchaften bewußt wird, und ihn dadurch von andern unterſcheidet. Man nenne ſie die **Deutlichkeit des weſentlichen Innhaltes.** Dergleichen Deutlichkeit erlanget man nach derjenigen Art zu definiren, welche in allen Wiſſenſchaften, auſſer gewiſſen Materien der Ontologie, faſt einzig und allein gewöhnlich iſt. Die dritte Art von Deutlichkeit entſtehet dadurch, daß man bey der Zergliederung derer aus den Sinnen kommenden zuſammengeſetzten Begriffe Achtung giebt, wie aus den zuſammengeſetztern die einfachern herauskommen, indem man dasjenige, was nicht dazu gehöret, dergeſtalt hinweg nimmt, daß in den Gedanken nichts mehr übrig bleibt, als was dazu gehöret. Dieſe Deutlichkeit kan man in engerm Verſtande die **logikaliſche Deutlichkeit** oder

die

die **Deutlichkeit des Abſtractionswe-ges** nennen. Da nun die einfacheſten Be-griffe eben deßwegen, weil ſie einfach ſind, keiner andern Art von Deutlichkeit, als der Deutlichkeit des Abſtractionsweges fähig ſind: So muß man auch bey denſelben kei-ne andere verlangen.

Die deutliche Erkenntniß des menſchli-chen Verſtandes endiget ſich unten noth-wendig in die gemeine und oben in die logi-kaliſche Deutlichkeit. Denn wir müſſen unſere Erkenntniß von den Sinnen anfan-gen, da wir alſo auf Begriffe kommen, die unauflöslich ſind, und die nicht mehr als die gemeine Deutlichkeit haben können. Durch fortgeſetztes Nachdenken können diejenigen, die Verſtand und Fleiß genug haben, bis auf die einfachſten Begriffe durchdringen, welche aber eben ihrer Einfachheit wegen dem Verſtande nicht durch Zergliederung ihrer ſelbſt, ſondern nur durch Zergliede-rung des ganzen, in welchem ſie angetroffen werden, können deutlich gemacht werden. Weil demnach dieſe beyden extrema der menſchlichen Erkenntniß nicht ſo mit ſich umgehen laſſen, wie der ganze zwiſchen ih-nen befindliche Zwiſchenraum ſo vieler ge-lehrten Wiſſenſchaften, darinnen man die Begriffe durch Zergliederung deutlich zu machen gewohnt iſt: So wiſſen ſich man-che nicht recht darein zu finden. Denn ei-nige, wenn ſie ſehen, daß ſich bey den ex-

tremis der menſchlichen Erkenntniß nicht eben die Art von Deutlichkeit anbringen laſſe, an welche ſie in den andern Wiſſenſchaften gewöhnt ſind, klagen ſogleich über eine allgemeine Dunkelheit, welche ſich zuletzt in aller menſchlichen Erkenntniß befände. Andere aber, indem ſie dieſem Vorwurfe ausweichen wollen, ſchmähen ziemlich unbedachtſam auf die Sinne. Sie wollen lauter Begriffe haben, die der Verſtand aufgelöſet hat. Wenn ſie an die oberſten Gränzen aller menſchlichen Erkenntniß gekommen ſind: So wollen ſie die einfachen Begriffe ebenfalls durch eine fernere Auflöſung definiren und deutlich machen. Nothwendig müſſen ſie ſich aber alsdenn in einem Wirbel herum drehen, und können nicht weiter kommen. Sie flechten und wirren eins in das andere, und definiren erſt dieſes durch jenes, und hernach jenes durch dieſes. Weil ſie die rechte Methode, einfache Begriffe deutlich zu machen, aus der Acht laſſen: So verfallen ſie an ſtatt derſelben auf bloß relativiſche und negativiſche Begriffe, wobey ſie aber das abſolute und poſitive aus der Acht laſſen, und nichts als pure Cirkel und leere Worte übrig behalten, welche aber nicht von der rechten Art ſind, eben deswegen auch zur wahren Deutlichkeit nicht näher hinzuführen. Hieraus entſtehen Ontologien, welche überaus ſchwer und ſubtil, und doch nicht nützlich ſind. Man kan ſolcher-

geſtalt

geſtalt viel Worte machen, wieder welche ſich auch vielmahl die Gegner nicht verantworten können, weil es auf postulata der innerlichen Empfindung ankommt, da iedweder ſelbſt Acht haben muß, was ihm bey Zergliederung ſeiner Begriffe endlich übrig bleibe; übrigens aber, wenn er einen hartnäckigen Gegner vor ſich hat, der ſich nicht aufrichtig prüfen und ſich doch auch nicht weiſen laſſen will, ihn gehen laſſen muß. Allein dieſes dienet nicht, die Ontologie zu verbeſſern, ſondern den Leuten verhaßt zu machen, zumahl da ohnedem ſchon, wenn man auch gleich den Leſer auf dem rechten Weg führet, eine ziemlich ſubtile Unterſcheidungskraft dazu gehöret, wenn man aus zuſammengeſetzten Begriffen in Gedanken eins nach den andern weglaſſen und ſich iedesmahl genau bewußt ſeyn ſoll, was übrig bleibe.

§ 9.

Grundriß der Ontologie.

Wer alſo nur aufmerkſam und ſcharfſinnig genug iſt, der kan aus einem iedweden wirklich vorhandenen Dinge, das unſern Sinnen vorkommt, die ganze Ontologie abſtrahiren, oder zum wenigſten in der Betrachtung deſſen, was dabey angemerket und unterſchieden werden kan, die ganze Wiſſenſchaft wiederholen. Und eben deßwegen, damit dieſes deſto leichter geſchehen könne, will ich hier von dem **Grundriſſe der Ontologie** eine Vorerinnerung voran ſchicken,

wo.

wodurch es leichter werden wird einzuſehen, wie ſich die ganze Wiſſenſchaft aus iedwedem Exempel müſſe wieder finden laſſen. Ich werde erſtlich das mannigfaltige, was ſich in dem **Weſen** und der **Exiſtenz** eines iedweden wirklich vorhandenen Dinges unterſcheiden läßt, aus einander ſetzen; hernach habe ich diejenigen **möglichen Unterſchiede** der Dinge, welche ſich aus dem nothwendigen Weſen eines ieden wirklichen Dinges a priori überſehen laſſen, zu erklären, vermöge deren es nehmlich **einfach** oder **zuſammengeſezt**, **nothwendig** oder **zufällig**, **endlich** oder **unendlich** ſeyn muß. Alsdenn ſind mir noch die **allgemeinen Eigenſchaften** der Dinge, welche nicht von den einzelnen Umſtänden des Weſens oder der Exiſtenz, ſondern von der ganzen Sache abſtrahiret werden müſſen, aufzuſuchen übrig, nehmlich die **Einheit**, **Gröſſe**, **Vollkommenheit** und **Güte** der Dinge. In der Folge dieſer Abhandlungen aber nach einander muß ich mich bloß darnach richten, daß ich dasjenige zuerſt erkläre, deſſen Erkenntniß bey Erklärung des folgenden vorausgeſetzet wird.

§ 10.

Ob in der Metaphyſik lauter demonſtrative Beweiſe vorkommen müſſen.

Es iſt der Mühe werth, daß ich hierbey noch die Frage erörtere, ob alles, was in der Metaphyſik vorkommt, durch lauter demonſtrative Beweiſe herausgebracht werden müſſe? Dem erſten Anblicke nach kan es aller-

allerdings alſo ſcheinen, weil ja die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft von den nothwendigen Wahrheiten ſeyn ſoll, in wie ferne ſie den zufälligen entgegen geſetzet werden. Allein man beliebe nur zu unterſcheiden, daß die Demonſtration und Wahrſcheinlichkeit nur unterſchiedene Arten unſerer Erkenntniß ſind, und daß hingegen dasjenige, was ſie zu nothwendigen Wahrheiten machet, etwas in der Beſchaffenheit der Dinge ſelbſt auſſerhalb unſerer Gedanken ſeyn muß. Es iſt ja wohl möglich, daß zwey Wahrheiten beyderſeits unter die nothwendigen gehören, ungeachtet wir von der einen demonſtrativ, von der andern aber nur wahrſcheinlich erkennen, daß ſie nothwendig ſind, das iſt, daß ſie bey Setzung einer Welt iedesmahl ſtatt haben müſſen. Vielmahl läßt ſich auch einerley Wahrheit ſo wohl durch demonſtrative, als wahrſcheinliche Beweiſe darthun. Es ſind auch die letztern deßwegen nicht allezeit überflüßig, wo die erſtern zu haben ſind. Denn zu geſchweigen, daß nach Unterſchied der Gemüther und deren Zuſtandes bald die eine, bald die andere Art des Beweiſes den ſtärkſten Eindruck machet, und es dahero bey ſehr wichtigen Sätzen billig iſt, beyde zuſammen zu nehmen; ja ferner zu geſchweigen, daß Beweiſe, die ihrer Schlußart nach wahrſcheinlich ſind, bey gewiſſen Umſtänden eben ſo wohl zur Gewißheit führen, als die demonſtrativen, und daß die Schuld nur an

einer mangelhaften Vernunftlehre liege, wenn einige dieſes nicht einſehen: So wird noch dieſes inſonderheit zur Vertheidigung der wahrſcheinlichen Beweiſe dienen, daß wir gemeiniglich auch denenjenigen Beweiſen ſelbſt, welche nach demonſtrativer Schlußart gemachet werden, allererſt um einer Wahrſcheinlichkeit willen ungezweifelten Beyfall geben. Dieſes kommt daher, daß wir nicht ſelten eine Reihe von Gedanken für eine Demonſtration anſehen, von welcher wir doch bey weiterm Nachdenken befinden, daß ſie es nicht iſt. Daher halten wir unſere Demonſtrationen ſelbſt allererſt alsdenn für ſicher, wenn wir bey wiederholten Verſuchen immer auf einerley Concluſion geführet werden, und es demnach nicht wahrſcheinlich iſt, daß wir uns viele mahle nach einander auf einerley Art betrogen haben ſollten. Ich kan deswegen nicht einräumen, daß die wahrſcheinlichen Beweiſe von der Metaphyſik ausgeſchloſſen werden müßten. Ich leite vielmehr die Meynung dererjenigen, welche ſie ausgeſchloſſen wiſſen wollen, theils aus der Unvollſtändigkeit der meiſten Vernunftlehren her, welche freylich von der Wahrſcheinlichkeit eine wunderliche Vorſtellung machen; theils aber und vornehmlich daraus, daß man die Gewißheit und Nothwendigkeit mit einander verwirret. Denn die Gewißheit iſt bloß etwas in dem Verſtande; die Nothwendigkeit aber

iſt etwas in der Beſchaffenheit der Sachen ſelbſt. Wir erkennen etwas gewiß, wenn wir ſichere Gründe einſehen, um welcher willen wir nicht weiter zu befürchten Urſache haben, daß uns unſere Gedanken, welche wir von der Sache hegen, betrügen, die Sache ſelbſt mag nothwendig oder zufällig ſeyn. Sie iſt aber nur alsdenn nothwendig, wenn ſie nicht anders ſeyn kan, wie an ſeinem Orte gewieſen werden wird. Sie mag aber anders ſeyn können, oder nicht: So iſt doch wohl möglich, daß wir gewiß ſeyn können, daß ſie ſey. Und wiederum, wenn wir gewiß ſind, daß ſie ſey: So folgt nicht, daß wir es eben daher erkennen müſſen, weil ſich das Gegentheil widerſpricht, oder ſich gar nicht denken läßt. Denn man kan in der Vernunftlehre zeigen, und man weiß es auch aus dem gemeinen Leben, daß man zur Gewißheit einer Sache auch noch auf andere Art gelangen könne. Eine deutliche Erkenntniß der Nothwendigkeit einer Sache giebt zwar eine Gewißheit; aber es folgt nicht umgekehrt, daß man nicht eher Gewißheit habe, bis man die Nothwendigkeit deutlich einſiehet. Ferner eine Demonſtration a priori erweiſet zwar allezeit die Nothwendigkeit der Sache: Aber man kan wiederum nicht umgekehrt ſchlüſſen, daß, wo man hinlängliche Gründe einſehen ſoll, einen Satz unter die nothwendigen Wahrheiten zu zehlen, ſolches nach demon-

ſtrativer Schlußart allezeit geſchehen müſſe. Jedoch ich will meinen Leſern nicht vor der Zeit allzu bange machen. Sie ſollen hoffentlich in nachſtehender Metaphyſik eben ſo viel, wo nicht mehr, Demonſtration antreffen, als man beyzubringen pfleget, wenn man verſprochen hat, daß man alles demonſtriren wolle.

* * * * * * * * * * * * * * * * * * *

Das II Capitel.

Von dem Begriffe eines Dinges überhaupt.

§ 11.

Was ein Ding im weitern Verſtande iſt.

Das Wort **Ding** wird in zweyerley Verſtande genommen, welches wohl zu merken iſt, wenn man Verwirrung vermeiden will. **In dem weitern Verſtande** heißt es ſo viel als **etwas**, und wird dem **nichts** entgegen geſetzet. Alsdenn heißt ein **Ding** alles dasjenige, wovon ein denkender Geiſt nur irgend auf eine Weiſe einen Begriff hat, und in wie ferne er denſelben hat. Da man nun dasjenige, was man nur in ſo ferne betrachtet, wie ferne es in dem Verſtande gedacht wird, möglich nennet, wie weiter unten ausführlicher erkläret werden ſoll; da hingegen zur Möglichkeit

keit auch die Wirklichkeit hinzu kommen kan: So muß man ein Ding, im weiten Verſtande genommen, dergeſtalt eintheilen, daß es entweder ein **mögliches** oder **wirkliches Ding** iſt. Ein **mögliches Ding** alſo iſt, was nur gedacht wird, in wie ferne es gedacht wird. Ein **wirkliches Ding** aber iſt, was auch auſſerhalb der Gedanke irgendwo vorhanden iſt, davon wir die Begriffe bald weiter aufſuchen wollen. **In der engern Bedeutung** leget man den Nahmen eines Dinges nur den **wirklichen Dingen** bey, und ſetzet ſie demjenigen entgegen, was **nicht wirklich** vorhanden iſt. Daher *iſt* alsdenn ein **Ding** dasjenige, *was wirklich* ſo, wie es gedacht wird, auch auſſerhalb der Gedanke vorhanden iſt. Hierdurch erhellet zugleich, was ein **Unding** ſey, und wie man die ſchwankende Bedeutung deſſelben beſtimmen ſolle. Wenn ein **Unding dem Dinge in weitem Verſtande entgegen geſezt wird**: So heißt es dasjenige, was ſich nur auf den erſten Anblick denken zu laſſen etwa ſcheinet, davon aber bey weiterm Nachdenken aller Begriff verſchwinden muß. Setzet man aber das **Unding dem Dinge in engerm Verſtande entgegen**: So heißt es ſo viel als dasjenige, was auſſerhalb der Gedanke nicht vorhanden iſt. Alsdenn faſſet es zwey Gattungen unter ſich, nehmlich die **möglichen Dinge**, welche ſich zwar den-

Eintheilung in die möglichen und wirklichen Dinge.

Was ein Ding im engern Verſtande heißt.

Was ein Unding iſt.

Eintheilung der Undinge.

ken laſſen, aber nicht ſind; und die **eigentlich ſogenannten Undinge**, oder **unmöglichen Undinge**, von welchen ſich auch gar kein Begriff machen läßt, und welche alſo weder ſind, noch ſeyn können.

Welches die Kennzeichen der Dinge und Undinge ſind.

§ 12.

Nunmehro haben wir uns um die **Kennzeichen der Dinge und Undinge** genauer zu bekümmern; wie denn die beyden Fragen von dem Begriffe und von den Kennzeichen der Dinge und Undinge gar nicht mit einander zu verwirren ſind. Denn wie oft halten wir etwas für ein mögliches Ding, was wir nur fälſchlich davor ausgeben? Und wenn etwas ein mögliches Ding iſt: So folgt noch nicht daraus, daß es auch ein wirkliches Ding ſey. Was nun erſtlich das **Kennzeichen eines möglichen Dinges** anlanget: So beſtehet daſſelbe vermöge des Begriffs darinnen, **wenn ſich etwas denken läßt.** Daß dieſes Kennzeichen auch in der That richtig ſey, und auſſerhalb unſerm Verſtande unter den gehörigen Bedingungen eintreffe, nöthiget uns nicht nur ein natürlicher Trieb zuzugeben; ſondern wenn wir demſelben im Anfange eine Zeitlang Gehör gegeben: So entſtehen daraus noch andere Nothwendigkeiten, ſolches zuzugeben, aus denen auch zugleich die Bedingungen erhellen, unter welchen es zugegeben werden muß, welche ich auch ſchon an einem andern Orte erkläret ha-

Das Kennzeichen der möglichen Dinge iſt, wenn ſich etwas denken läßt.

habe *. Jetzo nehme ich alſo die Richtigkeit dieſes Kennzeichens für bekannt an, wie auch alle andere Gelehrte thun, und will nur die eigentliche Beſchaffenheit deſſelben genauer beſtimmen.

§ 13.

Wie unter dieſem Kennzeichen der Satz vom Widerſpruche begriffen iſt.

Nichts iſt ſo ſchlechterdings unmöglich zu denken, als dasjenige, was ſich ſelbſt widerſpricht. Es laſſen ſich alsdenn nicht nur die einander ſelbſt widerſprechenden Gedanken nicht in einen Begriff verbinden, ſondern es läßt ſich auch überhaupt kein Verſtand denken, welcher ſich ſelbſt widerſprechende Dinge als wahr denken könne. Dieſem gilt ein anderer Fall gleich, wenn etwas andern ſchon geſetzten Wahrheiten widerſpricht, iedoch nur Bedingungsweiſe, nemlich unter der Bedingung, daß die andern ſchon geſetzten Wahrheiten wirklich Wahrheiten ſind. **Daher iſt der erſte und allgemeineſte Hauptſatz von dem Kennzeichen der möglichen Dinge der Satz vom Widerſpruche, nehmlich daß nichts in ganz einerley Verſtande und zu einerley Zeit ſeyn und auch nicht ſeyn könne.** Daraus erhellet, daß, was ſich ſelbſt oder andern ſchon geſetzten Dingen widerſpricht, ein **unmögliches Unding** ſey,

Was aus dem Satze vom Widerſpruche ver-

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben, in der natürlichen Moraltheologie Cap. III von dem vernünftigen Glauben § 337 - 356. Jngleichen den Weg zur Gewißheit und Zuverläßigkeit der menſchlichen Erkenntniß § 255 - 264. 424 - 433. 540 - 551.

Kennzeichen der unmöglichen, möglichen und wirklichen Dinge flieſſen.

ſey, und zwar im erſtern Falle **ohne Bedingung**, im andern aber **Bedingungsweiſe**. Ferner verſtehet ſich daraus, daß dasjenige ein **mögliches Ding** ſey, bey deſſen Annehmung man nichts weder ſich ſelbſt noch andern wahren Sätzen widerſprechendes annimmt. Hingegen folgt noch nicht, daß alles dasjenige ein mögliches Ding iſt, worinnen nur nichts ſich ſelbſt widerſprechendes angenommen wird, ſondern dieſes würde nur alsdenn folgen, wenn man ſetzen dürfte, daß der Satz vom Widerſpruche nicht nur ein wahrer, ſondern auch der einzige, Grundſatz von den Kennzeichen der möglichen Dinge wäre. Desgleichen folget auch, daß dasjenige ein **wirkliches Ding**, oder ein Ding im engern Verſtande ſey, bey deſſen Leugnung man ein unmögliches Unding zugeben müßte. Jedoch erinnere ich, es verſtehet ſich auch aus den vorigen, daß das letztere keine Definition, ſondern nur ein Lehrſatz von den Kennzeichen der wirklichen Dinge ſeyn könne.

§ 14.

Was man von dem zu halten hat, was ſich nicht denken läßt, ungeachtet kein Widerſpruch entſtehet.

Nun iſt weiter die Frage, wie ferne man dasjenige, was ſich nicht denken läßt, ungeachtet es auch nichts ſich ſelbſt widerſprechendes in ſich hält, für ein mögliches oder wirkliches Ding halten könne, oder nicht. Und hier iſt zu bedenken, daß, ungeachtet wir etwas nicht denken, das iſt, etliche einzelne Begriffe in einen Begriff deutlich

ſich und vollſtändig verbinden können, ſich dennoch ein Verſtand denken laſſe, welcher ſie vielleicht verbinden, und alſo ein ſolches Ding, das wir nicht zu denken vermögen, denken kan. Unſere Einſchränkung iſt uns auch allzuſinnlich und bekannt, als daß wir zweifeln könnten, daß es einen vollkommenern Verſtand, als der unſrige iſt, geben könne. Daher folgt nur ſo viel daraus, daß wir nicht wiſſen können, ob nicht eine Verbindung von Begriffen, die wir nicht denken können, die aber auch nichts widerſprechendes enthält, vielleicht ein mögliches Ding vorſtelle, welches von einem vollkommenern Verſtande, als wir haben, gedacht werden kan, und ferner, daß wir, ſo lange wir davon keine ausdrückliche Nachricht haben, daß daſſelbe in dem Verſtande eines vollkommenern Geiſtes ein mögliches oder wirkliches Ding ſey, wir thöricht und der Natur der menſchlichen Vollkommenheit zuwider handeln würden, daferne wir es dennoch dafür annehmen wollten. Hingegen fällt dieſer Grund in folgenden Fällen hinweg: 1) wenn, daferne wir ein uns unbegreifliches Ding nicht als möglich oder wirklich ſetzen wollten, wir etwas widerſprechendes zugeben müßten. 2) Wenn wir von einem vollkommenern Geiſte, welcher uns nicht betrügen kan, oder betrügen

Regeln davon.

Kennzeichen, wenn etwas unbegreifliches dennoch vor möglich oder wirklich zu halten iſt.

will, die Verſicherung erhalten, daß ein uns unbegreiffliches Ding möglich oder wirklich ſey. 3) Wenn wir eine Verbindlichkeit erkennen, etwas uns unbegreiffliches für möglich oder wirklich zu achten, um nicht den wichtigſten Regeln der menſchlichen Vollkommenheit zuwider, unſere Endzwecke in Gefahr zu ſetzen, oder einer geſetzlichen Schuldigkeit zuwider zu handeln. Ich meyne, in dieſen drey Fällen iſt auch das Unbegreiffliche ohne Bedenken als wahr anzunehmen. Es kommen auch noch andere Fälle vor, da die Unbegreifflichkeit wenigſtens alle Beweiskraft verlieret, und ſich ſo weit die Sache noch gar nicht ausmachen läſſet, davon weiter unten § 58 gehandelt werden wird. Wo demnach dieſe ſämtlichen Bedingungen nicht ſtatt finden, da müſſen wir urtheilen, daß dasjenige auch kein mögliches oder wirkliches Ding ſey, deſſen Möglichkeit oder Wirklichkeit ſich nicht denken läßt. Dieſer Satz läßt ſich in zwey andere zergliedern, nehmlich was ſich nicht ohne einander denken läßt, das iſt auch in der That mit einander verbunden: Man kan dieſen den Grundſatz des nicht zu trennenden nennen. Und was ſich nicht mit und neben einander denken läßt, das kan auch in der That nicht mit einander verbunden werden; Dieſes kan der Grundſatz des nicht

Auſſerdem iſt das, was ſich nicht denken läßt, vor falſch zu halten.

Wie daraus noch zwey andere Grundſätze der Vernunft entſtehen.

nicht zu verbindenden heiſſen. Und dieſe Sätze gelten auch alsdenn, wenn gleich nichts ſich ſelbſt widerſprechendes entſtünde, daferne man eine andere Meynung annähme. Nur aber daß nicht etwa eine Colliſion mit dem Satze vom Widerderſpruche, oder mit der Einſicht eines vollkommenern Verſtandes, oder mit einer Verbindlichkeit die Application derſelben verhindere.

§ 15.

Die drey höchſten Grundſätze der Vernunft von den Kennzeichen der Dinge und Undinge.

Es liegen demnach die ſämtlichen Kennzeichen der möglichen und wirklichen Dinge in drey höchſten Grundſätzen. Dieſelben ſind 1) der **Satz vom Widerſpruche: Nichts kan zugleich ſeyn und nicht ſeyn.** 2) Der **Satz des nicht zu trennenden: Was ſich nicht ohne einander denken läßt, das kan auch nicht ohne einander ſeyn.** 3) Der **Satz des nicht zu verbindenden: Was ſich nicht mit und neben einander denken läßt, das kan auch nicht mit und neben einander ſeyn.** Die beyden letztern Sätze aber müſſen mit den § 14 angegebenen Einſchränkungen verſtanden und angewendet werden. Das **allerhöchſte Kennzeichen aber, der möglichen und wirklichen Dinge, iſt das Weſen des Verſtandes,** daß nehmlich dasjenige nicht möglich oder wirklich ſey, was ſich nicht alſo denken läßt; und daß hingegen das-

Das allerhöchſte Kennzeichen der Dinge und Undinge, davon die drey höchſten Grundſätze

jeni-

der Vernunft Theile ſind.

jenige möglich ſey, was ſich denken läßt; dasjenige aber gar wirklich ſey, bey deſſen Leugnung man mittelbar oder unmittelbar etwas zugeben müßte, was ſich nicht als wahr denken läßt, es ſey nun, daß ſich ſolches ſchlechthin nicht denken läßt, oder daß es ſich wenigſtens nicht annehmen läſſet, wenn man nicht die Regeln vernünftiger Thaten aus den Augen ſetzen will. Von dieſem oberſten Kennzeichen der Wahrheit ſind die vorigen drey Hauptſätze ſelbſt nur Theile. Aus dieſen oberſten Gründen laſſen ſich alle Arten von Schlüſſen und alle Erkenntniß der Wahrheit, ſo wohl die demonſtrative, als wahrſcheinliche herleiten, welches in der Vernunftlehre geſchehen muß, ja welches eben der Hauptzweck der ganzen Vernunftlehre iſt.

Daraus entſpringet alle Erkenntniß der Wahrheit.

§ 16.

Genauere Beſtim̃ung des Kennzeichens der wirklichen Dinge.

Ich will ietzo aus denenſelben nur das **Kennzeichen der wirklichen Dinge** noch etwas weiter beſtimmen. Vermöge des vorigen wiſſen wir alsdenn, daß etwas ein wirkliches Ding ſey, wenn es ſich nicht anders, als ein wirkliches Ding, denken läßt, und wenn wir, daferne wir es nicht für ein wirkliches Ding halten wolten, etwas annehmen müßten, was ſich nicht denken läßt. Und wo man auch die § 14 erklärten Einſchränkungen anbringen will, da muß man doch die Application ſelbſt zuletzt aus der

Exi=

Exiſtenz ſolcher wirklichen Dinge erweiſen, die ſich nicht anders als wirklich denken laſſen. Hieraus erhellet, daß und warum das Kennzeichen der Wirklichkeit zuletzt allemahl in unſerm Verſtande die Empfindung ſey. Denn die Empfindung iſt eben derjenige Zuſtand unſers Verſtandes, da wir etwas unmittelbar als exiſtirend zu denken gezwungen ſind, ohne daß wir es erſt durch Schlüſſe zu erkennen brauchen, und ohne daß ein anderer Zuſtand darauf erfolget, aus deſſen Vergleichung mit dem vorigen wir wahrnähmen, daß wir uns etwas nur eingebildet hätten, welches z. E. beym Traume geſchiehet. So lange wir etwas weder ſelbſt empfunden, noch auch aus empfundenen Dingen geſchloſſen haben: So läßt ſich eben ſo wohl denken, daß das gedachte Ding vielleicht nur in unſerm Verſtande, nicht aber auch auſſerhalb der Gedanke wirklich vorhanden ſey. Daher treffen wir zwar das Kennzeichen der Möglichkeit, aber noch kein Kennzeichen der Wirklichkeit deſſelben an. Man merke nur, daß es **zweyerley Empfindungen** gebe, wie in der Vernunftlehre gezeiget wird. Die **äuſſerlichen Empfindungen** geben uns Begriffe von den Dingen, die auſſer unſerer Seele ſind. Durch die **innerliche Empfindung** aber werden wir uns desjenigen bewußt, was in unſerer Seele vorgehet. Wenn die Frage iſt, woher wir wiſſen, daß wir

Daſſelbe iſt zuletzt allemahl die Empfindung.

Man muß aber die äuſſerliche und innerliche Empfindung zuſammen nehmen.

Wie wir daher wiſſen, daß wir ſind.

wir ſind: So antwortet zwar Carteſius darauf, **ich denke, darum bin ich.** Es ſollte aber heiſſen: **ich bin mir bewußt, daß ich denke; darum bin ich.** Wenn man alſo unſere Exiſtenz aus der Exiſtenz unſerer Gedanken ſchlüſſen will: So muß man erſt die Exiſtenz unſerer Gedanken ſelbſt aus einer Empfindung, nehmlich aus der innerlichen Empfindung oder dem Bewußtſeyn derſelben voraus ſetzen.

§ 17.

Was das metaphyſiſche Weſen iſt.

Bey einem iedweden Dinge, man mag das Wort im weiten, oder im engen Verſtande nehmen, man muß etwas denken, dadurch man es von andern Dingen unterſcheiden kan. Dasjenige, was man bey einem Dinge denket, und wodurch man es von andern unterſcheidet, will ich das **metaphyſiſche Weſen** eines Dinges nennen. Ich ſetze alſo daſſelbe dem **Nahmen** des Dinges und der **Exiſtenz** entgegen.

Das Weſen und die Exiſtenz ſind an den Dingen zu unterſcheiden.

An **iedwedem Dinge im engern Verſtande alſo befindet ſich Exiſtenz und Weſen,** welches wohl von einander zu unterſcheiden iſt.

Was eine Eigenſchaft heißt.

Wenn man einen Theil des metaphyſiſchen Weſens beſonders betrachtet, und zwar in ſo ferne, wie ferne ſich dadurch das Ding von gewiſſen andern unterſcheiden läßt: So heißt er eine **Eigenſchaft,** (qualitas).

§ 18.

Wenn ein Ding, man nehme das Wort im weiten oder engen Verſtande, dergeſtalt an ein anderes nothwendig verknüpft iſt, daß allemahl eins darunter in dem andern befindlich ſeyn muß, wenn es exiſtiren ſoll: So will ich es ein **unvollſtändiges Ding** nennen, (ens incompletum). Es ſind demnach dreyerley **Arten unvollſtändiger Dinge** möglich. 1) **Diejenigen, die nicht ſeyn können, wenn ſie nicht in einem andern ſubſiſtiren.** 2) **Diejenigen, die nicht ſeyn können, wenn nicht andere in ihnen ſubſiſtiren.** 3) **Diejenigen, welche nur äuſſerliche Umſtände an der Exiſtenz der wirklichen Dinge ſind.** Ein **vollſtändiges Ding** (ens completum) demnach iſt, welches ſeyn kan, ohne daß es in einem andern ſubſiſtiren oder ein äuſſerlicher Umſtand von der Exiſtenz eines andern ſeyn müßte, und ohne daß noch etwas anderes auſſer demjenigen, was man ſchon hinzu denket, in ihm ſubſiſtiren muß. Oder kürzer: ein **vollſtändiges Ding** iſt, was in dieſer Verfaſſung, wie man es denket, ſeyn kan, ohne daß es ein Umſtand, oder eine Eigenſchaft eines andern iſt. Alle allgemeinen Begriffe ſind demnach unvollſtändige Dinge, woraus aber nicht etwan folget, als ob ſie nicht wahrhaftige Dinge, ſondern bloſſe Worte wären.

Was ein unvollſtändiges Ding iſt.

Arten der unvollſtändigen Dinge.

Was ein vollſtändiges Ding iſt.

Die allgemeinen Begriffe ſind unvollſtändige Dinge.

Das III Capitel.
Von dem Weſen der Dinge und denen darinnen liegenden Begriffen.

§ 19.

Erklärung des Vorhabens.

In einem wirklichen Dinge iſt die **Exiſtenz** und das **Weſen** zu unterſcheiden. Und in dieſer weiten Bedeutung, da man das Weſen der Exiſtenz entgegen ſetzet, rechnet man alles dazu, was man nur bey einem Dinge denkt, und wodurch man es von andern Dingen unterſcheidet. Ich habe dieſes das **metaphyſiſche Weſen** genennet, § 17. Im gegenwärtigen Capitel wollen wir daſſelbe weiter unterſuchen, und ſehen, was dabey zu unterſcheiden vorkommt.

§ 20.

Was ein ſubiectum und accidens praedicamentale iſt.

In einem iedweden vollſtändigen Dinge kommt theils etwas vor, was wir uns als in dem andern ſubſiſtirend vorſtellen; theils etwas, was wir uns als ein ſolches vorſtellen, in welchem zwar andere Dinge ſubſiſtiren, welches aber ſelbſt nicht wiederum, wenigſtens nicht auf eben die Art, in etwas andern ſubſiſtiret, wie gewiſſe andere unvollſtändige Dinge in ihm ſubſiſtiren. Dasjenige, worinnen wir nichts weiter denken, als etwas, welches, wenn es iſt, nothwendig in einem andern ſubſiſtiren muß, nennet man ein

ein accidens praedicamentale. Auf deutſch kan man es eine **metaphyſiſche** oder auch eine **anklebende Eigenſchaft**, oder eine **Eigenſchaft im engern Verſtande** nennen. Dasjenige aber, worinnen wir denken, daß die Eigenſchaften ſubſiſtiren, und welches gar nicht, oder doch nicht auf eben die Art wiederum in einem andern ſubſiſtiret, wie die Eigenſchaften in ihm, heißt ein **metaphyſiſches Subject**. So wohl das Subject, als die Eigenſchaften ſind unvollſtändige Dinge, deren keines ohne das andere ſeyn kan. Jedoch ſind ſie nicht einerley, ſondern müſſen in iedem vollſtändigen Dinge unterſchieden werden. Ein vollſtändiges Ding, wieferne es als aus Subject und Eigenſchaften beſtehend betrachtet wird, heißt eine **Subſtanz**. Der **Begriff der Subſiſtenz** iſt einfach, und läßt ſich alſo nicht weiter zergliedern, ſondern nur aus den Exempeln abſtrahiren. Z. E. Man ſtelle ſich ein Buch vor, und unterſcheide die Materie und Figur. Wir ſagen, daß die Figur in der Materie ſubſiſtire. Man laſſe nun das, was zu dem Weſen der Figur überhaupt und dieſer Figur inſonderheit gehöret, in den Gedanken hinweg, und gebe nur auf die Art der Verknüpfung Achtung, welche man zwiſchen der Figur und Materie denket, vermöge deren die Figur nichts ſeyn würde, wenn nicht Materie wäre, darinnen ſie wäre: So wird

Was eine Subſtanz iſt.

Der Begriff der Subſiſtenz iſt einfach.

der Begriff der Subſiſtenz übrig bleiben, und die Figur alſo iſt ein accidens praedicamentale. Nun ſagen wir zwar ferner, daß die Materie, daraus das Buch beſteht, einen Raum einnehme, und ohne allen Raum könte ſie nicht ſeyn. Allein ein ieder wird gewahr werden, daß man nicht einerley Art des Darinnenſeyns meyne, wenn man ſagt, daß die Figur in der Materie **ſubſiſtire**, und daß das Buch in einem Raum **exiſtire**. Daher iſt die Materie des Buchs nicht wiederum eben ſo in einem andern, wie die Figur in ihr. Sie iſt alſo ein metaphyſiſches Subject, wieferne man ſie von ihren Eigenſchaften unterſcheidet. Wenn man nun das Buch als etwas betrachtet, darinnen ſo wohl ein Subject iſt, als auch Eigenſchaften: So nennet man daſſelbe eine Subſtanz.

§ 21.

In weiterm Verſtande iſt das Subject entweder ein abſolutes oder relativiſches.

Unter den Eigenſchaften kan wiederum eine in der andern ſubſiſtiren, bis man auf eine kommt, welche unmittelbar in dem metaphyſiſchen Subjecte ſubſiſtiret. Z. E. die Wiſſenſchaft iſt im Verſtande, und der Verſtand in der Seele. Wollte man nun den **Begriff des Subjects erweitern**, und alles dasjenige ein **Subject** nennen, worinnen etwas anderes ſubſiſtiret: So müßte man es hernach in das **abſolute** und **relativiſche** Subject eintheilen. Nehmlich ein **abſolutes Subject** wäre, was nicht

nicht wiederum in einem andern ſubſiſtiret. Ein **relativiſches** Subject aber wäre, was ſelbſt nichts anders, als eine Eigenſchaft iſt, und nur in Anſehung einer andern, die in ihr ſubſiſtiret, ein Subject genennet wird. Das letzte Subject, welches man als das ganze anſiehet, darinnen etwas, davon man redet, ſubſiſtiret, nennet man ſubiectum quod. Und wenn das Prädicat, daß etwas anderes in ihm ſubſiſtire, ihm vermittelſt eines dritten zukommt: So heißt daſſelbe dritte ſubiectum quo. Das ſubiectum quo iſt demnach ein Theil oder Eigenſchaft des ſubiecti quod, und es kan alſo ein bloß relativiſches, oder auch ſelbſt ein abſolutes Subject ſeyn. Z. E. wenn ich ſage, es ſey iemand lahm am Fuſſe: So iſt der Menſch das ſubiectum quod und der Fuß das ſubiectum quo des Lahmſeyns. Die Seele iſt das ſubiectum quod der Gelehrſamkeit, und der Verſtand iſt das ſubiectum quo. Manchmahl nimmt man auch das Wort ſubiectum **in ſo weitem Verſtande**, daß man alles darunter nimmt, dem nur irgend etwas anderes zukommt, und theilet es hernach ein in ſubiectum inhaeſionis, darinnen etwas ſubſiſtiret; adhaeſionis, damit nur etwas anderes, das aber ſelbſt eine Subſtanz iſt, vereiniget iſt, und occupationis, oder das **Object**, davon wir an ſeinem Orte reden werden. Allein nach einer ſolchen erweiterten Bedeu-

Ferner ſubiectum quod oder quo.

Was von der Eintheilung in ſubiectum inhaeſionis, adhaeſionis und occupationis zu halten.

tung iſt die Eintheilung nicht accurat, und ſie könnte Gelegenheit geben, daß man den höchſtwichtigen Begriff des **Subſiſtirens** gar nicht recht erwägete. Daher halte ich für beſſer, dem ſubiecto inhaeſionis alleine den Nahmen des metaphyſiſchen Subjects beyzulegen, und dafür lieber anzumerken, daß das Wort ſubiectum in der Metaphyſik etwas anders heiſſen müſſe, als in der Vernunftlehre.

§ 22.

Das abſolute Subject iſt entweder ein ſolches, welches auf vollkommene, oder welches auf unvollkommene Art vor ſich ſelbſt beſtehet.

Hingegen iſt dieſes deſto nöthiger zu merken, daß auch ein ſubiectum abſolutum wiederum in einem andern ſubiecto ſubſiſtiren könne, wenn es nur nicht auf die Art in demſelben ſubſiſtiret, als wie die Eigenſchaften in ihm, als in welchem Falle es ſelbſt eine Eigenſchaft wäre. Denn man verſtehet unmittelbar aus der Vergleichung der Begriffe von einem vollſtändigen Dinge (ente completo) § 18 und von einem Subiecto § 20, daß nicht beyde wechſelsweiſe durch den Satz vom Widerſpruche an einander verknüpft ſind. Es widerſpricht ſich zwar, wenn etwas ein vollſtändiges Ding, und doch kein Subiectum, ſeyn ſollte, nicht aber umgekehrt. Daher kan man das **abſolute Subject** eintheilen in ein ſolches, **welches auf vollkommene Art vor ſich ſelbſt beſtehet**, wenn es nehmlich nicht wiederum in einem andern ſubſiſtiret; und in ein ſolches, **welches auf unvollkommene Art vor**

ſich

ſich ſelbſt beſtehet, wenn es wiederum in einem andern ſubſiſtiret, iedoch nicht ſo, wie die Eigenſchaften in ihm ſubſiſtiren.

§ 23.

Was eine Determination iſt.

Wenn ein Ding in dem andern ſubſiſtiret: So muß es entweder allezeit darinnen ſeyn, oder das andere kan auch exiſtiren, ungeachtet jenes nicht darinnen iſt. Wenn nun das eine Ding ein ſolches accidens praedicamentale des andern iſt, welches zwar nicht ohne ſein Subject, iedoch aber wohl das Subject ohne daſſelbe ſeyn kan, iedoch ſo, daß, wenn dieſes nicht da iſt, an deſſen ſtatt ein anderes in die Stelle treten und vorhanden ſeyn muß: So heißt daſſelbe eine **Determination.** Demnach iſt eine **Determination** eine mögliche Art zu exiſtiren eines Dinges, welche demſelben disiunctiue nothwendig iſt, das iſt, welche ihm entweder allezeit, oder an deren ſtatt eine von den übrigen dieſer entgegen geſetzten Arten zu exiſtiren zukommen muß. Z. E. daß eine Figur rund, oder eckigt iſt; daß ſie drey, vier oder mehr Seiten hat; ſind Determinationen. Nach dieſem Begriffe iſt zwar nicht ein iedwedes accidens praedicamentale eine Determination, ſondern nur diejenigen heiſſen Determinationen, da das Subject ohne die Eigenſchaft nicht ſeyn kan, ohne daß an deren ſtatt eine andere an ihre Stelle kommt. Z. E. die Fähigkeit lateiniſch zu reden, iſt keine Determination der

Seele; aber das Lateiniſch reden iſt wohl eine Determination von Reden, weil wer redet, und doch nicht Lateiniſch redet, doch an ſtatt deſſen in einer andern Sprache reden muß. Wir können aber durch unſere willkührliche Betrachtungsart auch diejenigen Eigenſchaften, welche an ſich keine Determinationen ſind, doch zufälliger Weiſe in Determinationen verwandeln. Denn wir dürfen nur dem Daſeyn einer Eigenſchaft das Nichtdaſeyn entgegen ſetzen, weil eins von beyden doch nothwendig ſtatt finden muß.

Die Determinationen ſind es entweder an und vor ſich ſelbſt, oder nur zufälliger Weiſe.

Daher ſind die **Determinationen** in ſolche einzutheilen, **welche es an und vor ſich ſelbſt ſind**, nehmlich poſitive Eigenſchaften, die einander entgegen geſetzet ſind, und unter denen allen der Sache iedesmahl eine zukommen muß; und **ſolche, die es nur zufälliger Weiſe ſind**, da das entgegen geſetzte Glied verneinend iſt, und die man alſo nur betrachtet, in wie fern ſie entweder da ſeyn, oder nicht da ſeyn müſſen.

Wie der Begriff der Determination recht zu appliciren iſt.

Man muß alſo die Abſicht und Betrachtungsart wohl merken, in welcher der Begriff einer Determination abſtrahiret wird, damit man nicht Determination und Eigenſchaft für einerley halte, und deßwegen wohl gar den Begriff der Determination für überflüßig anſehe. Der Begriff der Determination iſt ungemein nützlich. Er wird aber von vielen manchmahl nicht recht applicirt, weil ſie die Abſicht aus der Acht laſſen, um welcher willen

willen ein gewiſſes Prädicat eine Determination heißt, z. E. die **Eigenſchaft** A determinirt B, wenn ſie eine mögliche Art zu exiſtiren von B iſt. So ſind Tugend und Laſter Determinationen von dem Gemüths-Zuſtande. Unſer **Verſtand determiniret** einen Begriff, wenn er eine von den möglichen Determinationen hinzu ſetzet und denket. Z. E. ich determinire die Farbe eines Kleides, wenn ich ſage, es ſey roth. Ein **Grund determiniret** das in ihm gegründete, wenn die Setzung deſſelben nicht mehr als eine mögliche Art und Weiſe übrig läßt, wie bey dieſen Umſtänden das gegründete beſchaffen ſeyn, oder erfolgen kan. Z. E. zwey gegebene Seiten in einem Triangel nebſt dem Winkel, den ſie einſchlieſſen, determiniren die Länge der dritten Seite und die Winkel an derſelben. Wir **determiniren uns ſelbſt** zu etwas, wenn wir durch unſer freyes Wollen eine von den möglichen Thaten unternehmen, die in unſerer Gewalt ſind, ohne daß etwas anderes auſſer der Action unſeres Willens machet, daß bey dieſen Umſtänden nicht mehr als eine Action geſchehen kan.

§ 24.

Worinnen noch Determinationen fehlen, daſſelbe kan nicht exiſtiren.

Wenn dahero ein Ding noch nicht in Anſehung aller Umſtände, welche zu einem vollſtändigen und wirklichen Dinge erfordert werden, determinirt iſt, ich meine, wenn darinnen noch nicht von einem iedweden ab-

ſtracto des Weſens und der Exiſtenz, wel⸗ches zu einem wirklichen Dinge erfordert wird, eine Determination geſetzet wird: So kan es auch in dieſer Verfaſſung noch nicht exiſtiren. Es kan aber ein undeterminir⸗tes Ding ſo wohl ein metaphyſiſches Sub⸗ject, als eine Eigenſchaft ſeyn. Hingegen alles, was iſt, das iſt in Anſehung aller ſei⸗ner Umſtände, ich meine, in Anſehung alles deſſen, worunter irgend eines zu einem exi⸗ſtirenden Dinge erfordert wird, und geſetzt werden muß, vollkommen determiniret, und hierinnen beſtehet das Weſen eines indiui-dui, und dasjenige, was es zu einem indi-uiduo macht, iſt nichts anders, als daß alle nöthige Umſtände mit ihren nöthigen Be⸗ſtimmungen geſetzet werden. Nehmlich dem erſten Begriffe nach iſt ein indiuiduum dasjenige, was nicht mehr als einmahl exi⸗ſtiren kan. Denn alles, was wir empfin⸗den, nennen wir indiuidua, und alles, was wir nicht indiuidua nennen, das iſt etwas, das wir aus den indiuiduis mit Hinweglaſ⸗ſung gewiſſer Umſtände abſtrahiret haben, und welches in dieſer Verfaſſung noch nicht exiſtiren kan, ſondern, wo es vorkommt, in indiuiduo exiſtiren muß, aber auch eben deßwegen mehr als einmahl exiſtiren kan. Wenn wir nun weiter nachſinnen, warum etwas nicht mehr als einmahl exiſtiren kan: So iſt der höhere Grund dieſer: weil alle zur Exiſtenz erforderliche Determinationen dar⸗

Worinnen das Weſen und der Grund der Individua⸗lität beſte⸗het.

Der erſte Begriff von einem indi-uiduo.

darinnen geſetzet werden, und gleichwohl durch Setzung einer Determination alle übrige ausgeſchloſſen werden. Daher kommt dieſer Begriff heraus, daß ein indiuiduum dasjenige iſt, was in Anſehung aller erforderlichen Umſtände völlig determinirt iſt. Wenn das indiuiduum eine Subſtanz iſt: So heißt daſſelbe, wieferne wir es als eine einige Subſtanz betrachten, ein ſuppoſitum. Wenn das ſuppoſitum verſtändig iſt, ſo wird es eine **Perſon** genennet.

Was ein ſuppoſitum oder Perſon heißt.

§ 25.

Wenn man die Wirklichkeit eines Dinges mit der Gegenwart gewiſſer Determinationen, die ihm zukommen, betrachtet: So heißt ſolches der **Zuſtand des Dinges**. Und wenn an die Stelle der vorigen Determinationen andere treten: So ſagt man, der Zuſtand deſſelben habe ſich verändert.

Was der Zuſtand eines Dinges iſt.

§ 26.

Wir wollen nun die Eigenſchaften überhaupt weiter erläutern. Eine Eigenſchaft überhaupt heißt ein iedweder Theil von demjenigen, was man bey einer Sache denkt, und wodurch ſie ſich von irgend einer andern unterſcheiden läßt, § 17. Es iſt aber eine **Eigenſchaft** entweder **poſitiv** oder **negativ**. Eine **poſitive Eigenſchaft** heißt diejenige, wo und in wiefern ſich etwas in den Gedanken hinweg nehmen läßt. Eine **negative Eigenſchaft** heißt, da man die

Die Eigenſchaften ſind entweder poſitiv oder negativ.

Determination einer poſitiven Eigenſchaft noch nicht weiß, oder angiebt, und deßwegen noch nicht beſtimmet, wie dieſelbe, ſondern nur wie ſie nicht determiniret ſey. Z. E. ein Cirkel ſeyn iſt eine poſitive Eigenſchaft der Linie. Hingegen nicht gerade ſeyn iſt eine negative Eigenſchaft. Daher muß man bey einer iedweden negativen Eigenſchaft doch etwas poſitives, aber nur etwas unbeſtimmtes denken, weil man ſonſt gar nichts dächte, das iſt, nicht dächte.

§ 27.

Die negativen Eigenſchaften ſind entweder bloß negative, oder privative.

Die negativen Eigenſchaften ſind entweder **bloß negative**, oder **privative.** In einer **bloß negativen Eigenſchaft** wird nur die Abweſenheit einer Determination angezeiget. Z. E. wenn ich ſage, ein lebloſer Körper. In einer **privativen Eigenſchaft** wird die Abweſenheit einer Determination angezeiget, welche man zugleich als etwas betrachtet, was in dem Subjecte hätte da ſeyn ſollen. Dergleichen iſt z. E. das blind, oder taub ſeyn.

§ 28.

Die poſitiven Eigenſchaften ſind entweder abſolute, oder relativiſche.

Die poſitiven Eigenſchaften ſind entweder **abſolute**, oder **relativiſche.** Eine **abſolute poſitive Eigenſchaft** heißt, welche von etwas hergenommen wird, welches der Sache zukommt und von ihr erkannt werden kan, ungeachtet man ſie mit nichts andern vergleichet. Z. E. die Farbe iſt eine abſolute Eigenſchaft der Körper.

Eine **Relation** heißt eine ſolche Art zu exiſtiren zwiſchen zweyen oder mehrern Dingen, wodurch es möglich wird, daß man von ihnen zugleich etwas abſtrahiren kan, was ſich von einem alleine nicht hätte abſtrahiren laſſen. Eine **relativiſche Eigenſchaft** iſt demnach, darinnen man ſich etwas vorſtellet, welches wenigſtens von zwey Dingen zugleich abſtrahiret iſt. Es gründet ſich alſo eine relativiſche Eigenſchaft allezeit auf zwey oder mehrere abſolute Eigenſchaften. Die Menge der Relationen iſt ſo groß, daß ſie hier unmöglich alle abgehandelt werden können. Von einigen, z. E. der Vollkommenheit und Güte, wird an ſeinem Orte ausführlich gehandelt werden. Ich will hier nur einige merkwürdige Exempel zur Erläuterung ausſuchen. Die **Wahrheit** iſt eine Relation, nehmlich ein Verhältniß zwiſchen der Gedanke und Sache auſſerhalb der Gedanke, da eben dasjenige exiſtiret, oder nicht exiſtiret, möglich, oder unmöglich iſt, wovon man denket, daß es exiſtire, oder nicht exiſtire, möglich, oder unmöglich ſey. Die **Dependenz** iſt eine Relation, da das eine Ding A, von dem andern B etwas empfangen muß. Ich ſage mit Fleiß, daß eins von dem andern etwas empfangen müſſe, nicht aber überhaupt, daß eins von dem andern determiniret werde, auf gewiſſe Weiſe zu ſeyn. Denn ſo ſchickt ſich mein Begriff ſo wohl auf die phyſikaliſche Dependenz,

Was eine Relation iſt.

Erläuterung.

Die Wahrheit iſt eine Relation.

Die Dependenz iſt eine Relation.

denz, da das eine von dem andern die Exiſtenz ſein ſelbſt oder gewiſſer Güter erhält; als auch auf die moraliſche Dependenz, da ein vernünftiger Geiſt deßwegen, weil er gewiſſe Güter von dem Willen eines andern vernünftigen Geiſtes empfangen muß, eine moraliſche Nothwendigkeit empfindet, ſich nach dem Willen des andern zu richten. Hingegen kan man nicht ohne einen nützlichen Begriff zu verändern, und aus der Acht zu laſſen, ein iedwedes Verhältniß, da eins von dem andern gewiſſer maſſen determiniret wird, eine Dependenz nennen. Denn wenn dasjenige, worzu einer von einem andern determiniret wird, bloß ein unrechtmäßiger Verluſt gewiſſer Rechte und Güter iſt: So wird es niemand, ohne nur aus Irrthum für eine wahre Dependenz halten. Z. E. man ſollte nicht ſagen, daß man von einem Räuber oder Tyrannen, der uns nur gewaltthätiger Weiſe zu etwas nöthiget, dependire, ſondern nur daß man in ſeiner Gewalt ſey und von ihm gezwungen werde. Denn wenn auch gleich in vielen Exempeln beydes zuſammen kommt, daß dasjenige, was von dem andern dependiret, auch von ihm determiniret wird: So werden doch beyde Begriffe in beſonderer Abſicht abſtrahiret, und man ſagt, daß etwas von dem andern determiniret werde, wieferne ihm bey dieſen Umſtänden nur eine mögliche Art und Weiſe zu exiſtiren übrig gelaſſen wird § 23; Und hingegen

gegen daß es von ihm dependire, wieferne es etwas von ihm empfangen muß. Ferner giebt der oben § 10 angeführte Begriff von der **Gewißheit** eine gute Erläuterung einer Relation ab. Denn die **Gewißheit** iſt nichts anders, als ein Verhältniß eines Satzes gegen ſeinen contradictoriſchen Gegenſatz, welches darinnen beſtehet, daß man dabey völlige Sicherheit hat, daß der widerſprechende Gegenſatz nicht wahr ſey, nehmlich daß dasjenige, was darinnen geſaget wird, nicht ſey, oder geſchehen ſey, oder geſchehen werde. Daß dieſes der wahre und gewöhnliche Begriff von der Gewißheit ſey, kan man gleich aus dem Grunde abnehmen, durch welchen die Menſchen müſſen ſeyn veranlaſſet worden, den Begriff der Gewißheit zu abſtrahiren. Derſelbe nehmlich kan nicht dieſer geweſen ſeyn, daß man erwogen hätte, ob das Gegentheil etwas widerſprechendes enthalte, oder nicht, dieſes iſt viel zu ſubtil, und wir haben auch oben gezeiget, § 12-16, daß dieſes Kennzeichen nicht bey allen Wahrheiten ſtatt finde, auch nicht überall nöthig ſey. Sondern die Frage iſt geweſen, ob das Gegentheil ſey, oder ſeyn werde? Und wo man dieſes gar nicht weiter zu beſorgen gehabt hat: Da hat man geſagt, daß man der Sache gewiß ſey. Deßwegen hat man auch zweyerley Arten von Gewißheit ſtatuiret, die **geometriſche** und die **moraliſche Gewißheit**. Daß man aber

Die Gewißheit iſt eine Relation.

zu-

zuweilen die geometriſche Gewißheit die Gewißheit im engern und ausnehmenden Verſtande nennet, kommt daher, weil dieſelbe am leichteſten zu erkennen iſt, und ſich die Mathematikverſtändigen am meiſten damit breit gemachet haben; dahingegen diejenigen Gründe, aus denen die moraliſche Gewißheit deutlich werden muß, ſchwerer zu erkennen, und auch von den meiſten ſehr verabſäumet worden ſind. Von demjenigen, was gewiß iſt, iſt das **zuverläßige** noch unterſchieden. Denn **zuverläßig** heißt dasjenige, wornach man vernünftiger Weiſe agiren kan, ohne ein bloſſes Wagen beſorgen zu dürfen. Die **Zuverläßigkeit** iſt alſo ebenfalls ein Verhältniß, nehmlich ein Verhältniß eines Satzes gegen die Gründe vernunftmäßiger Thaten. Hingegen die **Ueberzeugung** iſt nichts relativiſches, ſondern etwas abſolutes, ob ſie gleich ein Effect von mehrern in der Seele wirkſamen Urſachen iſt. Denn ſie iſt nichts anders, als eine innerliche Empfindung des Zuſammenhanges eines Satzes mit den Kennzeichen der Wahrheit.

Die Zuverläßigkeit iſt ein Verhältniß.

Die Ueberzeugung iſt nichts relativiſches.

§ 29.

Was eine Kraft iſt.

Das Seyn eines Dinges darf dem Nichtſeyn nicht gleich gelten. Demnach muß durch ein iedwedes Ding etwas anderes möglich, oder wirklich werden, es mag nun entweder durch daſſelbe allein, oder mit Hinzunehmung mehrerer Dinge möglich, oder wirk-

wirklich gemacht werden. Die Möglichkeit eines Dinges B, welche an ein anderes Ding A verknüpft iſt, heißt in dem Dinge A in dem weiteſten Verſtande eine **Kraft**. Folglich hat ein iedwedes Ding einige, und wenigſtens eine Kraft. Daher iſt eine iedwede poſitive Eigenſchaft, wenn man ſie in anderer Abſicht betrachtet, eine Kraft. Nehmlich ſie heißt eine Eigenſchaft, wieferne ſich das Ding dadurch von irgend einem andern unterſcheiden läßt. Eine Kraft aber heißt ſie, wieferne dadurch etwas anderes ganz oder zum Theil möglich, oder wirklich gemacht wird. Hieran laſſe ich mir an dieſem Orte begnügen. Die ausführlichere Abhandlung von Kräften und Wirkungen will ich um beſſerer Beqvemlichkeit willen weiter unten in einem beſondern Capitel nachholen.

Alle Dinge haben eine Kraft.

Eine iede poſitive Eigenſchaft iſt eine Kraft.

§ 30.

Dasjenige, was einem Dinge beſtändig zukommt, heißt zuſammen genommen ſein **logikaliſches Weſen**. Denn das iſt dasjenige, wodurch es von allen andern unterſchieden werden muß. Z. E. daß der Menſch Leib und Seele habe. Dasjenige, was ihm nicht beſtändig zukommt, machet die **zufälligen Eigenſchaften**, oder accidentia praedicabilia aus. Z. E. die Gelehrſamkeit oder Frömmigkeit eines Menſchen. In dem logikaliſchen Weſen alſo können zweyerley Eigenſchaften vorkommen, nehm-

Was das logikaliſche Weſen und die zufälligen Eigenſchaften ſind.

Was vor Eigenſchaften in dem logi-

kaliſchen Weſen vorkommen.

nehmlich genera, welche der Sache zwar ſtets zukommen, aber die ſie mit andern gemein hat; und propria, oder eigenthümliche Eigenſchaften, welche der Sache nicht nur ſtets zukommen, ſondern auch ihr eigen ſind. Wieferne die propria in der Definition zur Unterſcheidung der Sache von allen andern angewandt werden, ſo heiſſen ſie differentia ſpecifica. Die Ausführung hievon gehöret in die Vernünftlehre. Ich will doch aber hier beyläufig erinnern, daß man, ohne ſich ſelbſt Schaden zu thun, nicht unterlaſſen könne, das genus einer Sache ſich ſo nahe und deutlich, als möglich, vorzuſtellen. Denn das genus iſt das determinandum; und die differentia ſpecifica iſt die Determination. Es iſt aber unmöglich, die Determination deutlich zu denken, ſo lange man das determinandum nicht deutlich verſtehet. Zwiſchen den weſentlichen und zufälligen Eigenſchaften iſt noch eine Zwiſchenart zu bemerken, welche unter den gehörigen Einſchränkungen zwar zu den erſtern oder leztern gerechnet werden könnte, am füglichſten aber beſonders betrachtet wird. Es giebt nehmlich Eigenſchaften, welche einer Sache ordentlicher Weiſe allezeit zukommen, wenn nicht die natürlicher Weiſe allezeit vorhandenen Urſachen derſelben in auſſerordentlichen Fällen verhindert werden, da aber doch, wenn ſie verhindert werden, die Sache ihr Weſen nicht verlieret, und nicht

Warum man ſich das genus einer Sache deutlich vorſtellen ſoll.

Was natürliche Eigenſchaften ſind.

nicht aufhöret, dieſelbe zu ſeyn. Z. E. daß der Menſch Hände hat. Man kan dieſelben **natürliche Eigenſchaften** (naturalia) nennen. Ferner kan man ſich dasjenige, was zu dem logikaliſchen Weſen eines Dinges gehöret, in den Gedanken auch alſo abtheilen, daß man etwas unterſcheidet, in welchem noch etwas anderes befindlich ſeyn muß, wenn das verlangte Weſen da ſeyn ſoll, und wiederum etwas, welches in jenem befindlich iſt, und durch deſſen Hinzukunft eben das verlangte Weſen ſeine Vollſtändigkeit erhält. Das erſtere nennet man die **Materie** im ontologiſchen Verſtande, oder das materiale, das andere hingegen die **Form** oder das formale. Beydes demnach ſind unvollſtändige Dinge, und es kömmt, wenn man ſie abſtrahiret, nur auf eine beſondere Betrachtungsart an. Wiefern die Form als eine Eigenſchaft in der Materie als dem Subjecte ſubſiſtiret, ſo heißt die letztere materia in qua, wiefern ſie aber etwas iſt, was aus der Zuſammenſetzung mehrerer Subſtanzen und deren Verbindung entſtehet, ſo heißt dieſelbe materia ex qua. Man verſtehet zugleich, daß die Form eine thätige Kraft oder etwas anderes ſeyn könne, nachdem die Sache iſt. Man ſagt daher gar recht, daß die Form, nemlich wenn ſie zur Materie hinzu kömmt, dem Dinge das Weſen, und den Unterſchied von andern Dingen gebe, ingleichen, daß ſie ihm

Was Materie und Form iſt.

Materia in qua und ex qua.

die Fähigkeit zu wirken gebe, nemlich wo man von etwas wirkſamen redet. In der Kosmologie und Phyſik wird das Wort Materie in einer andern Bedeutung genommen, mit welcher die hieſige nicht zu vermengen iſt. Eben dieſes iſt die Urſache, warum man aus Vorſichtigkeit, wo eine leichte Verwirrung etwa zu beſorgen wäre, an ſtatt Materie und Form lieber materiale und formale ſaget.

§ 31.

Was wirkende Urſachen und Wirkungen ſind, nebſt dem Satze von der zureichenden Urſacht.

Ein iedwedes Ding, welches vorietzo iſt und vorhero nicht war, hat ſeinen Urſprung von der wirkenden Kraft eines andern Dinges, welches die **wirkende Urſache** deſſelben heißt. **Und wenn daſſelbe ſeine Kraft anwendet und ſonſt keine Hinderniß vorhanden iſt: So entſtehet es,** und wird hernach der **Effect** oder die **Wirkung** deſſelben genennet. Denn wer auf ſich ſelbſt Achtung geben will, der wird leicht gewahr werden, daß ſich ein entſtehendes Ding nicht anders denken laſſe, als daß man zugleich ein anderes zugebe, welches zureichende Kraft gehabt hat, daſſelbe hervor zu bringen, und ſich auch dieſer Kraft, ohne hinlänglich verhindert zu werden, bedienet hat. Dieſer Grundſatz gründet ſich demnach auf den § 15 angegebenen andern Hauptſatz von den Kennzeichen der Wahrheit. Und daher kommt es, daß er uns vollkommen weſentlich und un-

unleugbar iſt. Man kan denſelben den **Satz von der zureichenden Urſache** nennen. Diejenigen, welche nicht alle Kennzeichen der Wahrheit zuſammen überſehen, und deßwegen gemeinet haben, daß man alles **aus dem Satze vom Widerſpruche erweiſen müßte**, haben ſich bemühet, auch dieſen Satz aus dem Satze vom Widerſpruche darzuthun. Es gehet aber deßwegen nicht an, weil die Urſache und ihre Wirkungen nicht in einerley Zeitpuncte ſind, ſondern allererſt aus einander erfolgen ſollen; dahingegen der Satz vom Widerſpruche ein ganz leerer Satz iſt, und nur ſaget, daß nichts in einerley Verſtande genommen und zu ganz einerley Zeit zugleich ſeyn und auch nicht ſeyn könne, womit er nicht mehr, als ſo viel ſaget, was iſt, das iſt, und was nicht iſt, das iſt nicht. Ich habe dieſes an einem andern Orte * gezeiget und die Einwürfe beantwortet.

§ 32.

Daß der Begriff der Cauſalität einfach iſt.

Der Begriff der **Cauſalität**, oder deſſen, was unter den Worten **machen, hervor-**

* Siehe die diſſert. de vſu & limitibus principii rationis determinantis vulgo ſufficientis §. 11, 12, 13, 14, 20. Lipſ. 1743. Sie ſtehet vermehrt in den opuſculis philoſ. theol. Lipſiae 1750, und es iſt damit die epiſtola ad Perilluſtr. Hardenbergium de ſummis rationis principiis, Lipſ. 1752. zu vergleichen. Herr Chriſt. Friedr. Krauſe hat bemeldete Diſſert. ins Deutſche überſetzt, und mit gründlichen Anmerkungen erläutert, in 8 Leipzig 1744. Wer die Sache gründlich verſtehen will, wird hoffentlich daſelbſt finden, was er ſuchet.

bringen, verurſachen und dergleichen lieget, iſt einfach, und man kan dahero in Anſehung deſſelben nichts weiter thun, als auf eine beqveme Manier ſinnen, einem den Weg zur innerlichen Empfindung zu erleichtern, daß er wahrnimmt, wie ſich dieſer Begriff aus den Exempeln abſtrahiren läßt, und übrig bleibet. Dieſes wird z. E. auf folgende Art angehen. Man ſagt, das Feuer verurſachet die Wärme. Hiermit giebt man Feuer und Wärme nicht etwa nur für Dinge aus, die zugleich ſind, oder die auf einander folgen. Man meinet auch nicht, daß eins ein Theil oder inhärirende Eigenſchaft, oder Determination des andern ſeyn ſolle. Wenn man dieſes abſondert, und dennoch wahrnimmt, daß eine ſolche Verbindung übrig bleibe, da das eine nicht ſeyn würde, wenn nicht das andere vorhergegangen wäre: So gelanget man dadurch zu dem Begriffe der Cauſalität. Es iſt demnach die **Cauſalität** dasjenige Verhältniß zwiſchen A und B, da die Wirklichkeit B von der Wirklichkeit A abhanget, ohne daß B nur mit A zugleich iſt, oder darauf folget, und auch ſo, daß B kein Theil, Determination oder inhärirende Eigenſchaft von A ſeyn darf.

Definition deſſelben.

§ 33.

Der Satz von der Zufälligkeit.

Es iſt ferner dem Weſen unſers Verſtandes gemäß, zu denken, daß **dasjenige, deſſen Nichtſeyn ſich denken läßt, auch**

wirk-

wirklich einmal nicht geweſen ſey, welches man den **Satz von der Zufälligkeit** nennen kan. Denn es wird iedweden die innerliche Empfindung lehren, daß es uns unmöglich ſey, etwas als exiſtirend zu denken, davon ſich doch auch gleichwohl denken läßt, daß es auch nicht ſeyn könnte, oder vielleicht einmal nicht geweſen ſey, ohne zugleich nach einer Urſache deſſelben zu fragen, und alſo zuzugeben, daß es ſeine Wirklichkeit von einem andern Dinge habe, welches Kraft genug gehabt hat, daſſelbe hervorzubringen, und ſich dieſer Kraft bedienet hat, auch nicht hinlänglich verhindert worden iſt. Demnach iſt der Satz von der Zufälligkeit ein wahrer in dem Weſen unſeres Verſtandes gegründeter Vernunftſatz. Mit demſelben wirket zwar in der Application auf Exempel auch zugleich die Gewohnheit nach der Analogie zu ſchlieſſen, vermöge welcher wir urtheilen, daß etwas nicht immer geweſen, ſondern entſtanden iſt, weil wir ſchon andere ähnliche oder eben dergleichen Dinge haben entſtehen ſehen. Es iſt aber das Schlieſſen nach der Analogie weder die einzige noch die wichtigſte Urſache, warum wir Dingen, deren Nichtſeyn ſich denken läſſet, eine zufällige Exiſtenz zuſchreiben. Denn ſonſt müßte z. E. Jemand, der noch nicht viel Häuſer hat bauen ſehen, auch nur mit einer mittelmäßigen Wahrſcheinlichkeit davor halten, daß ſie ſämtlich zufällig wären,

welches doch nicht geſchiehet. Man hat dieſes wohl zu merken, daß man ſich die in dem Weſen unſeres Verſtandes liegende Nothwendigkeit, den Satz von der Zufälligkeit zuzugeben, lebhaft vorſtelle, um ſeine Allgemeinheit nicht etwan in Zweifel zu ziehen, wo etwas daraus geſchloſſen wird, das man anderer Urſachen wegen zuzugeben nicht geneigt iſt, z. E. wenn die Ewigkeit der Materie daraus widerlegt werden wird.

Vollſtändigere Beſtimmung des Satzes von der zureichenden Urſache.

Hierdurch wird alſo der oben angegebene Satz der zureichenden Urſache noch deutlicher und charakteriſtiſcher, und er kan nunmehr alſo abgefaſſet werden: **Alles dasjenige, deſſen Nichtſeyn ſich denken läßt, hat ſeine zureichende Urſache, welche ihm durch die Anwendung ihrer Kraft die Wirklichkeit gegeben hat.**

§ 34.

Was ein Grund oder Urſache im weiten Verſtande iſt.

Alles dasjenige, was etwas anderes ganz oder zum Theil hervor bringt, und in wieferne es alſo betrachtet wird, heißt ein **Grund oder Urſache im weiten Verſtande**, (principium, ratio). Daher ſind die wirkenden Urſachen eine Art von Gründen, deren Nothwendigkeit aus dem bisherigen erhellet, § 15, 29. Sie ſind aber nicht die einzige Art. Daher müſſen wir auch hier die übrigen Gattungen der Gründe mitnehmen. Nemlich dasjenige, was man das gegründete nennet, und deſſen

Her-

Hervorbringung man einem andern zuſchreibet, iſt entweder nur die Erkenntniß im Verſtande, oder es iſt die Sache auſſerhalb der Gedanke ſelbſt. Daher iſt der Grund entweder ein **Erkenntnißgrund**, welcher auch ein **Idealgrund** heiſſen kan, (principium cognoſcendi); oder ein **Realgrund**, (principium eſſendi vel fiendi). Ein **Erkenntnißgrund** iſt, welcher die Erkenntniß einer Sache mit Ueberzeugung hervor bringt und alſo betrachtet wird. Ein **Realgrund** iſt, welcher die Sache ſelbſt auſſerhalb den Gedanken ganz oder zum Theil hervorbringet oder möglich macht.

Eintheilung der Gründe in Erkenntnißgründe und Realgründe.

§. 35.

Die **Erkenntnißgründe** ſind zweyerley. Einige ſind von der Art, daß man, nachdem man den Begriff von dem zu erweiſenden Satze ſchon anders woher bekommen hat, bloß die Wahrheit deſſelben erkennet, indem man ihn mit dem Erkenntnißgrunde vergleichet. Dieſe heiſſen **Erkenntnißgründe a poſteriori**. Dahin gehöret z.E. wenn man etwas aus der Erfahrung, oder durch die Vergleichung mit einem andern Dinge, oder daher erweiſet, weil man ſonſt etwas unmögliches oder ungereimtes zugeben müßte. Die andere Art der Erkenntnißgründe machen diejenigen aus, welche nicht nur die Ueberzeugung von der Wahrheit eines Satzes, ſondern auch die Idee von dem Satze ſelbſt in dem Verſtan-

Fernere Eintheilung der Erkenntnißgründe in die a poſteriori und die a priori.

de hervorzubringen vermögend ſind, und in ſoferne betrachtet werden. Dieſe heiſſen **Erkenntnißgründe** a priori. Die Meinung iſt alſo, daß nur diejenigen Erkenntnißgründe Gründe a priori ſind, aus denen ein genugſam ſcharfſinniger und aufmerkſamer Verſtand den zu erweiſenden Satz ſeinem determinirten Inhalte nach ſelbſt würde haben abſtrahiren können, geſetzt auch, daß er den Begriff deſſelben anders woher noch nicht gewußt hätte. Man erkennet demnach durch die Erkenntnißgründe a poſteriori nur, **daß** etwas ſo iſt, durch die a priori aber, **warum** es ſo iſt.

§ 36.

Fernere Eintheilung des Realgrundes in die wirkenden Urſachen und unwirkſamen Realgründe, oder Exiſtentialgründe.

Indem der **Realgrund** die Sache ſelbſt auſſerhalb der Gedanke hervorbringt oder möglich macht: So thut er daſſelbe entweder vermittelſt einer wirkenden Kraft; und alsdenn heiſſet er eine **wirkende Urſache**: Oder es leiden es nur die Geſetze der Wahrheit überhaupt nicht anders, als daß, nachdem ſchon gewiſſe Dinge oder gewiſſe Eigenſchaften derſelben geſetzet worden, nunmehro etwas anderes möglich oder unmöglich, oder nur ſo und nicht anders möglich ſeyn muß. Dieſe Art des Grundes will ich den **unwirkſamen Realgrund**, oder auch den **Exiſtentialgrund** nennen, (principium exiſtentialiter determinans). Es iſt demnach ein **Exiſtentialgrund** ein ſolcher, welcher durch ſein bloſſes Daſeyn vermöge

möge der Geſetze der Wahrheit etwas anderes möglich, oder nothwendig macht. Z. E. die drey Seiten in einem Triangel und ihr Verhältniß gegen einander machen einen Realgrund von der Gröſſe ſeiner Winkel aus, iedoch nur einen unwirkſamen, oder bloſſen Exiſtentialgrund. Hingegen das Feuer iſt eine wirkende Urſache der Wärme.

§ 37.

Wiefern etwas ein Ideal- und Realgrund zugleich seyn kan.

Weil der Realgrund die Sache ganz oder zum Theil hervorbringen kan, und weil man auch in einer wirkenden Subſtanz, indem man ſie in dem Zuſtande ihrer Cauſalität betrachtet, mancherley unterſcheiden kan: So giebt dieſes ferner zu mannigfaltigen Eintheilungen und Zergliederungen der Realgründe Gelegenheit, welche aber entweder hieher noch nicht gehören, oder überhaupt füglicher zu der Vernunftlehre, nemlich zu der Erklärung der Cauſal-abſtractorum in derſelben, gerechnet werden. Hingegen wird es nicht undienlich ſeyn, hier noch folgendes zu merken: 1) **Ein Realgrund kan zugleich einen Idealgrund abgeben,** nachdem man denſelben in unterſchiedener Abſicht betrachtet. Jedoch ſind dieſe beyderley Abſichten nicht mit einander zu vermengen. **Ein Idealgrund iſt nicht allezeit ein Realgrund. Ein jeder Realgrund aber iſt zugleich ein Idealgrund,** durch deſſen Erkenntniß man auch zu einer Erkenntniß der in ihm gegründeten Sache

mit Ueberzeugung gelangen kan. Man erkennet aus demſelben zum wenigſten, warum die in ihm gegründete Sache möglich geweſen ſey. Bey gewiſſen Umſtänden aber, welche wir weiter unten beſtimmen werden, erkennet man auch daraus, warum die Sache bey dieſen Umſtänden habe erfolgen müſſen, und warum ſie ſo und nicht anders hat erfolgen müſſen. 2) Wenn man von der Urſache der Möglichkeit redet; ſo kan dieſelbe entweder ein wirkſamer oder unwirkſamer Grund derſelben ſeyn, ingleichen entweder ein zureichender, oder unzureichender Grund. Ein zureichender Grund oder Urſache überhaupt heißt ein ſolcher, darinnen nichts fehlet, was zur Entſtehung oder Determination derjenigen Sache, nach deren Grunde man fraget, erforderlich iſt. 3) Vielmal ſetzet man an ſtatt der Gedanke, davon der Idealgrund eigentlich nur die Urſache iſt, die Sache ſelbſt, und nennet denſelben noch immer den Grund davon. Ich meine, man nennet etwas zuweilen den Grund einer Sache, ungeachtet es nichts anders als ein Erkenntnißgrund der Gedanke davon iſt, und ungeachtet man es auch nicht anders meinet. Dieſes iſt zu Vermeidung der Verwirrung wohl zu merken, damit man nicht etwa meine, wenn man einen Begriff geſetzet hat, aus welchem ſich

Arten der Gründe der Möglichkeit.

Was ein zureichender Grund oder Urſache heißt.

Der Grund der Gedanke wird oft der Grund der Sache genennet.

ſich ein anderer beqvem herleiten läßt, daß man deßwegen hiermit ſogleich auch den Realgrund der in dem letztern vorgeſtellten Sache ſchon erkläret habe.

§ 38.

Warum hier lieber das Wort Grund in der weitern als engern Bedeutung genommen worden.

Einige nehmen das Wort **Grund** noch in einem engern Verſtande, und verſtehen darunter etwas, woraus ſich begreiffen läßt, warum etwas anderes ſey, und warum es vielmehr ſo und nicht anders ſey. Wenn wir nun Achtung geben, was wir bey dem Worte **warum** denken: So erhellet, daß alsdenn unter den Begriff des Grundes nur **beyderley Realgründe**, und zwar wiefern ihr principiatum durch dieſelben völlig beſtimmet wird, **nebſt den Idealgründen** a priori zu rechnen ſind. Hingegen wenn wir auf die Idealgründe a poſteriori Achtung geben: So findet ſich, daß wir daraus nicht erkennen, **warum etwas ſey**, ſondern nur **warum wir es als wahr gelten laſſen müſſen**. Dieſe Beſtimmung aber von der Bedeutung des Wortes Grund iſt deßwegen nicht nützlich, weil, wenn man hernach ſaget, daß es ungereimt ſey, etwas ohne zureichenden Grund anzunehmen, man dadurch auf die Gedanken kommen kan, als ob man wenigſtens allezeit einen Idealgrund a priori haben müßte, und als ob nicht zur Gewißheit, und vernünftigen Einrichtung menſchlicher Thaten die Erkenntnißgründe a poſteriori eben ſo zureichend wären,

Erſte Urſache.

wären, ungeachtet freylich die a priori mehr Deutlichkeit haben, und eine vollſtändigere Erkenntniß der Sache zuwege bringen. Das letztere aber wäre wider alle Vernunft, und denen oben § 12 - 16 geſetzten Kennzeichen der Wahrheit ganz entgegen. Ferner iſt die Unbeqvemlichkeit dabey, daß ſolchergeſtalt die Realgründe nicht durch dasjenige definiret werden, was ſie an ſich ſelbſt ſind; ſondern durch etwas, was ſie nur bey gewiſſen Umſtänden in unſerem Verſtande ſind. Hierdurch wird nicht nur die Aufmerkſamkeit auf das wahre Weſen derſelben verhindert; ſondern auch zu der Uebereilung Gelegenheit gegeben, vermöge welcher man meinet, daß alle wahrhaftig zureichende Realgründe auch zugleich zureichende Erkenntnißgründe a priori ſeyn müßten. Wir erkennen allezeit die Wahrheit einer Sache aus der Unmöglichkeit des Gegentheils, vermöge welcher es überhaupt, oder doch bey dieſen Umſtänden, nicht ſeyn kan. Daher kan kein Realgrund in einem endlichen Verſtande zugleich ein Erkenntnißgrund a priori ſeyn, ohne nur derjenige, wodurch das in ihm gegründete vollkommen determiniret § 23 wird. Daher bilden ſich auch viele ein, daß alle Dinge einen determinirenden Grund haben müßten, und daß kein Realgrund ein wahrhaftig zureichender ſey, durch welchen nicht das in ihm gegründete vollkommen determiniret werde. Man

Andere Urſache.

ſagt

ſagt aber dieſes viel zu frühzeitig, weil man es durch nichts beweiſen, ſondern vielmehr widerlegen kan, wie ich an einem andern Orte gezeiget habe *. Ich habe, damit wir uns nicht übereilen, allhier nicht mehr als den Satz von der zureichenden Urſache, und den von der Zufälligkeit, voraus ſetzen können. Und ob es uns gleich vermöge unſerer natürlichen Begierde nach Deutlichkeit der Sachen und Vollſtändigkeit der Begriffe höchſt angenehm iſt, überall Erkenntnißgründe a priori, ſie mögen nun zum wenigſten bloß ideal, oder ideal und real zugleich ſeyn, zu ſuchen: So folget doch daraus noch nicht, daß wir vernünftig handeln, wenn wir die natürliche Wirkung dieſes Wunſches zu einem Grundſatze machen. Es muß vielmehr aus den oben § 15 geſetzten Kennzeichen der Wahrheit, indem ſie auf die Natur der Dinge appliciret werden, allererſt geurtheilet werden, wieferne wir unſeres Wunſches gewähret werden können. Daher will ich auch weiter unten, da ich erſt die Gelegenheit dazu haben werde, noch eine fernere Beſtimmung des Satzes von der zureichenden Urſache angeben. Ich leugne alſo nicht, daß wir vermöge unſeres Weſens geneigt ſind, überall nach einem Grunde eines Dinges a priori zu fragen, ſo lange, bis wir auf die höchſten Sätze der Vernunft kommen,

* Siehe die diſſert. de vſu & limitibus principii rationis determin. vulgo ſufficientis, § 5 - 15.

men, oder die erſten Urſachen finden, an deren Wahrheit oder Nothwendigkeit wir nicht weiter zweifeln können. Aber die Frage iſt nur, ob auch alle Dinge ſolche Erkenntnißgründe a priori zulaſſen, daraus man verſtehet, warum ſie vielmehr ſind, als nicht ſind, und warum ſie vielmehr ſo und nicht anders ſind; Oder ob nicht das Weſen eines Realgrundes vollſtändig ſeyn kan, ungeachtet er in unſerm Verſtande zu einem Idealgrunde a priori nicht geſchickt iſt; Oder deutlicher: ob nicht ein Ding einen zureichenden Grund haben könne, ungeachtet die wirkende Urſache des Dinges nicht bloß zu einem einzigen Zuſtande und zu einer einzigen Wirkſamkeit determiniret war, § 23. Dieſes muß demnach noch weiter unterſuchet werden.

§ 39.

Wie man auf den Begriff des Grundweſens oder des Weſens im engeſten Verſtande kömmt.

Dasjenige alſo, was in einem Dinge veränderlich iſt, hat ſeinen Urſprung zuletzt entweder von demjenigen, was in demſelben beſtändig iſt; Oder es iſt gar in etwas auſſer demſelben Dinge gegründet, es ſey nun ganz, oder zum Theil, § 31. Ferner kan auch eine logice weſentliche Eigenſchaft eines Dinges in der andern gegründet befunden werden, ſie ſey nun darinnen als eine Wirkung, oder als eine a priori geſchloſſene Folgerung gegründet. Dieſe Reihe aber kan nicht unendlich fortgehen, ſondern man muß zuletzt auf eine oder etliche weſentliche Eigenſchaf-

ſchaften kommen, welche nicht wiederum in andern Eigenſchaften eben deſſelben Dinges gegründet ſind. Und dieſelben heiſſen das **Grundweſen**, oder das **Weſen eines Dinges in dem engeſten Verſtande**, welches man alſo weder mit den metaphyſiſchen noch logikaliſchen Weſen §§ 17, 30 zu verwechſeln hat. Das **Grundweſen** eines Dinges iſt alſo dasjenige, was in demſelben das erſte iſt, welches nicht wiederum in andern Eigenſchaften deſſelben Dinges gegründet iſt, und darinnen hingegen alles andere ſeinen Grund hat, was der Sache zukommt, oder zukommen kan, in ſo ferne nehmlich, wieferne es in derſelben, und nicht etwan in äuſſerlichen Urſachen, ſeinen Grund hat. Wenn dahero die Wirklichkeit eines Dinges nothwendig iſt: So braucht das Grundweſen deſſelben keinen weitern Realgrund. Und in wieferne es als nothwendig erkannt wird: So braucht es auch keinen weitern Idealgrund. Iſt aber die Wirklichkeit eines Dinges zufällig: So hat auch das Daſeyn des Grundweſens ſelbſt ſeinen Urſprung von der Kraft eines andern Dinges, welches ihm daſſelbe gegeben hat. Und dieſes gehet ſo lange fort, bis man endlich auf eine ſolche Urſache kommt, deren Wirklichkeit ſchlechterdings nothwendig iſt, und ſich auch als ſchlechterdings nothwendig erkennen läßt, vor welche man alſo keine andere Urſache mehr braucht. Man merke hier-

Was das Grundweſen iſt.

Daß das Grundweſen

nicht eben aus einer einzigen Eigenſchaft oder Kraft beſtehen müſſe.

hierbey, daß ich mit gutem Bedacht nicht eben zum Grundweſen eines Dinges nur eine einzige Eigenſchaft, oder daferne es eine Subſtanz ſeyn ſoll, nur eine einzige Kraft erfordert habe. Denn ich nähme ſolches ohne allen Beweis an. Es iſt ja möglich, daß das Grundweſen einiger Subſtanzen in der Verbindung etlicher Grundkräfte beſtehet. Es wird auch in dem folgenden weiter erhellen, daß die bloſſen Exiſtentialumſtände einer Subſtanz, ich meine, die abſtracta des ſubiecti und der Exiſtenz deſſelben, wiederum unwirkſame Realgründe von ſolchen praedicatis abgeben müſſen, welche einer Sache zukommen können. Solche Prädicate ſind alſo ebenfalls in dem Grundweſen der Subſtanz gegründet, nicht aber in der Kraft derſelben. Ich meine, ſie ſind nicht in der Subſtanz gegründet, wieferne dieſelbe eine Kraft hat, ob ſie gleich dieſelbe freylich allezeit haben muß; ſondern wieferne ſie vermöge des Begriffs einer Subſtanz auch noch andere Exiſtentialeigenſchaften an ſich haben muß, welche wiederum ein Grund zu etwas andern werden können.

§ 40.

Was attributa ſind.

Dasjenige, was aus dem Grundweſen einer Sache mit einer Beſtändigkeit herfließt und ſofern derſelben allezeit zukommt, heißt ein attributum. Und eben in dieſer Abſicht wird es attributum genennet, wiefern man es als etwas abgeleitetes anſiehet,

und

und von dem, was in dem Dinge, als das erſte, anzuſehen iſt, unterſcheidet. Dahingegen die im vorigen erklärte Unterſcheidung des Subiecti und Accidentis, Generis et Proprii ſeu Differentiae, Materiae et Formae, nach ganz andern Arten der Betrachtung gemacht wird, wobey man auf keine cauſale Subordination, ſondern nur auf Exiſtential-Abſtraction, ſiehet. Die attributa können demnach mancherley ſeyn. Denn da erſtlich die Nothwendigkeit, mit welcher ein attributum an das Grundweſen verknüpft iſt, Grade leidet: So giebt es zweyerley attributa, nehmlich **ſchlechterdings nothwendige** (attributa eſſentialia), welche bey Setzung des Weſens ſchlechterdings unausbleiblich ſind, z. E. daß ein vernünftiger und freyer Geiſt zur Tugend verbunden iſt, und **natürliche Eigenſchaften**, (attributa naturalia), welche vermöge des geſetzten Weſens der Dinge ordentlicher Weiſe allezeit ſtatt finden, obgleich die ſonſt ordentlicher Weiſe allezeit vorhandene Verknüpfung der Dinge auch in einem auſſerordentlichen Falle ohne Leugnung des Grundweſens verhindert werden kan. Ferner iſt zu merken, daß, da es bey einem Dinge, welches mit andern in Verknüpfung ſtehet, oder deſſen Wirklichkeit ſchon die Wirklichkeit gewiſſer anderer vorausſetzet, gleich gilt, ob etwas in dem innerlichen Weſen deſſelben, oder in dem Weſen der Dinge, die mit ihm zu-

Eintheilung der attributorum in die ſchlechterdings nothwendigen attributa und in die natürlichen Eigenſchaften.

Eintheilung der attributorum in die innerlichen und gemiſchten.

zugleich geſetzet werden, gegründet iſt; daß, ſage ich, deßwegen auch die attributa entweder in dem **Grundweſen der Sache allein, oder zugleich in äuſſerlichen beſtändigen Urſachen ihren zureichenden Grund haben** können. Z. E. die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele iſt ein attributum, welches zugleich ſeinen Grund in dem Willen und den Eigenſchaften Gottes hat. In dem Weſen der Seele aber vor ſich betrachtet, liegt nur ein Grund der Möglichkeit dazu. Man kan demnach daher zu einer beſondern Eintheilung der attributorum Gelegenheit nehmen, und dieſelben in **innerliche** und **gemiſchte** attributa eintheilen. Ein **innerliches** attributum kan dasjenige heiſſen, welches in dem Grundweſen der Sache, an ſich ſelbſt und allein betrachtet, ſeinen zureichenden Grund hat. Ein **gemiſchtes** attributum aber iſt, welches zugleich in äuſſerlichen Urſachen gegründet iſt. Endlich da dasjenige, was einem Dinge zukommt, und etwas anderes in demſelben als ein prius vorausſetzet, bald ſeiner Wirklichkeit nach, bald aber ſeiner Möglichkeit nach, durch das Grundweſen beſtimmet werden kan: So ſind auch überhaupt noch die attributa in diejenigen einzutheilen, welche in **dem wirklichen Daſeyn und Erfolg** eines gewiſſen Zuſtandes beſtehen, der durch das Grundweſen determiniret wird, und in diejenigen, welche

nur

nur in einer **Fähigkeit zu etwas** beſtehen, welche Fähigkeit das Grundweſen mit ſich bringet. Wenn in dem letztern Falle die Wirklichkeit des betrachteten Dinges erfolgen ſoll: So geſchiehet ſolches entweder durch eine zufällige Thätigkeit des Weſens, oder durch die Wirkung äuſſerlicher Urſachen gegen daſſelbe, oder durch beydes zugleich. Die logice **zufälligen Eigenſchaften** eines Dinges entſtehen alſo daher, wenn etwas zwar in dem Grundweſen eines Dinges entweder allein, oder mit Zuziehung anderer Dinge, einen Grund der Möglichkeit hat, hingegen aber weder in dem Grundweſen deſſelben Dinges, noch in dem Weſen dererjenigen Dinge, mit denen es in Verbindung ſtehet, und welche zugleich geſetzet werden, ein zureichender Grund liegt, warum es demſelben mit einer Beſtändigkeit zukommen müßte.

Woher die zufälligen Eigenſchaften der Dinge entſtehen.

§ 41.

Dasjenige, was einem Dinge nach Vorausſetzung ſeines Grundweſens zukommen kan oder ſoll, iſt entweder etwas, was demſelben, ſo oft es ihm zukommt, immer mit einerley Umſtänden zukommt, und in ſoferne betrachtet wird, (abſtractum vniusmodi) z. E. daß ein Triangel einen endlichen Raum beſchreibet; Oder es iſt ein abſtractum disiunctiuum, da man etliche einander entgegen geſetzte Glieder angiebt, unter welchen eins ſtatt finden ſoll. Die Setzung eines

Wie wir zu dem Begriffe der modorum gelangen.

von denſelben heißt eine Determination, § 23. Z. E. daß ein Triangel entweder drey gleiche Seiten, oder zwey gleiche Seiten, oder lauter ungleiche Seiten haben muß. Daher ſind erſtlich die attributa eines Dinges entweder abſtracta vniusmodi, oder abſtracta disiunctiua, da denn das Grundweſen durch Setzung eines von den letztern weiter determinirt wird. Ferner kan auch ein iedwedes anderes logice zufälliges abſtractum, welches an ſich keine Determination iſt, dennoch durch unſere willkührliche Betrachtungsart in eine Determination verwandelt werden, § 23. Dieſes führet uns auf den Begriff der modorum. Ein modus heißt ein accidens praedicamentale, oder Eigenſchaft, welches man betrachtet, wieferne es den unbeſtimmten Begriff eines andern Dinges auf eine veränderliche Art beſtimmet, das iſt, wieferne es zu dem, was in den Dingen beſtändig aber noch etwas unvollſtändiges, und alſo etwas iſt, das in dieſer Verfaſſung noch nicht ſeyn könnte, etwas hinzuſetzet, wodurch das zuvor unvollſtändige Ding vollſtändig wird, ſo, daß es nunmehro zu der Exiſtenz geſchickter wird, iedoch dergeſtalt, daß dasjenige, was man hinzuſetzet, etwas veränderliches iſt, und an deſſen ſtatt, dem Grundweſen des determinandi unbeſchadet, demſelben auch ein anderer Zuſtand zukommen kan. Demnach machen die attributa disiunctiua und

Was ein modus iſt.

die

die übrigen accidentia praedicabilia die modos eines Dinges aus. Es iſt hierbey noch zu erinnern, daß, obgleich ein ieder modus in Anſehung ſeines nächſten Determinandi ein an ſich ſelbſt veränderliches Prädicat iſt, derſelbe doch in Anſehung desjenigen vollſtändigen Dinges, dem dieſes Prädicat hiermit zukommt, auch etwas ihm nothwendig zukommendes ſeyn kan. Er iſt es nehmlich, ſo oft man irgend einen nothwendigen Grund ſetzet, warum er dem Dinge alſo zukommen muß. Z. E. in einem geſetzten Dinge x, darinnen b ein modus von a iſt, kan das Prädicat b doch dem Dinge x, vermöge des Grundbegriffes von x, weſentlich ſeyn. Jngleichen kan das Daſeyn b in dem Dinge x von einer nothwendig wirkenden Urſache abhangen. Man hat deswegen Urſache, dieſe Anmerkung wohl zu behalten, weil bisweilen diejenigen, welche anderweit durch ihr Lehrgebäude eine nothwendige Folge aller und ieder Zuſtände eines Dinges einführen, ſich dadurch hinlänglich entſchuldigt zu haben vermeinen, daß ſie ſich darauf beruffen, daß die ſämtlichen auf einander erfolgenden Zuſtände nichts anders als modi wären, und blieben. Dieſe Ausflucht aber iſt ohne Grund, und eine bloſſe Verfehlung des Status Contrauerſiae.

§ 42.

Wenn diejenigen Eigenſchaften, welche das Grundweſen eines Dinges ausmachen, ſich

Was ein nothwendiges und zu-

fälliges Weſen iſt.

ſich nicht von einander trennen laſſen, wenn man nicht etwas überhaupt unmögliches, das iſt, dem nothwendigen Weſen der Dinge widerſprechendes, ſetzen will: So iſt daſſelbe **Weſen nothwendig.** Es verſtehet ſich daraus, daß auch alle attributa eſſentialia demſelben nicht nur bey Vorausſetzung des ietzigen Begriffs, ſondern auch überhaupt und ſchlechterdings nothwendig, daferne es nur etwas wirkliches ſeyn ſoll, zukommen müſſen. An einem ſolchen Dinge alſo kan nichts als allenfalls ſeine Exiſtenz zufällig ſeyn. Hingegen ein **zufälliges Weſen** iſt ein ſolches, da unter denen zum Grundweſen gehörigen Eigenſchaften auch eine, oder die andere hinweg ſeyn kan, ohne daß deßwegen auch die Exiſtenz der übrigen unmöglich gemacht würde. Z. E. wenn man ſich eine Subſtanz vorſtellet, in welcher man nichts mehr ſetzet, als daß ſie ein Subject ſeyn und mit einer leidenden Bewegungsfähigkeit verſehen ſeyn ſoll: So iſt das Weſen derſelben nothwendig. Denn wollte man das Subject weglaſſen: So wäre auch die Bewegungsfähigkeit nicht möglich. Und wollte man alle Kraft weglaſſen: So wäre auch kein Subject möglich. Hingegen wenn man ſich eine Subſtanz vorſtellet, welche eine thätige Bewegungskraft hat, ſie ſey nun, was für eine ſie wolle: So iſt das Weſen derſelben zufällig. Denn geſetzt, die thätige Bewegungs-

kraft

kraft würde herausgenommen: So könnte doch das Ding fortfahren zu exiſtiren, ob es gleich freylich nicht mehr ein Ding von dieſer Art bliebe. Dieſer Unterſchied iſt ſehr nöthig anzumerken, damit man ſich nicht gleich zum voraus vorſtelle, als ob das Weſen aller Dinge ewig und nothwendig ſey. Denn es iſt klar, daß man dazu gar keinen Grund habe, da ſich die Möglichkeit des iezt erklärten Unterſchiedes a priori überſehen läßt. Daher iſt das Weſen einer endlichen Subſtanz niemals nothwendig, woferne darinnen mehr enthalten iſt, als was zum Begriffe einer Subſtanz überhaupt erfordert wird. Denn es wird an ſeinem Orte weiter ausgeführet werden, und man kan es auch ſchon poſtuliren, daß nicht nur eine iedwede endliche Subſtanz zufällig ſey, ſondern daß auch der Grad der Vollkommenheit ihres Weſens zufällig ſey, und daß es auf den Willen ihres Schöpfers angekommen ſey, wie viel Vollkommenheit derſelbe in ihr Weſen hat legen wollen.

Wenn das Weſen einer endlichen Subſtanz zufällig iſt.

§ 43.

Wenn man ſich in dieſer Materie nicht ohne Noth Schwierigkeiten machen will: So muß man die beyden Fragen wohl unterſcheiden, ob eine gewiſſe Eigenſchaft nach Vorausſetzung eines gewiſſen ſchon beſtimmten Weſens hinweg ſeyn oder anders ſeyn könne; und ob die Hinwegnehmung einer gewiſſen Eigenſchaft das Ding, welchem ſie

Erläuterung.

zuvor zukam, nicht nur zu einem Dinge von anderer Art, ſondern auch überhaupt unfähig machen würde, ein Ding zu ſeyn, dergeſtalt, daß die noch übrig gelaſſenen Eigenſchaften zu dem Begriffe eines Dinges überhaupt unzureichend ſeyn müßten. Es iſt die Frage nicht davon, ob, wenn in einem Dinge das geringſte attributum weggenommen würde, hernach der Begriff des Dinges verändert werde? Sondern ob nach geſchehener Hinwegnehmung einer gewiſſen weſentlichen Eigenſchaft in einem Dinge doch noch ſo viel übrig bleibe, als zu einem vollſtändigen Dinge, welches exiſtiren ſoll, erfordert wird. Diejenigen, welche das Weſen aller Dinge für nothwendig halten, können ſich auf nichts anders als darauf berufen, daß, wenn eine weſentliche Eigenſchaft weggenommen werde, gar nicht mehr das vorige Weſen vorhanden ſey. Mithin könne man ohne Widerſpruch nicht ſagen, daß von irgend einem Weſen die geringſte Eigenſchaft hinwegkommen könne. Allein hiermit ſaget man nicht mehr, als daß, wenn man aus einem Begriffe, welchen man zuvor gedachte, etwas hinweg läßt, nunmehro der Begriff nicht mehr der vorige ſey. Dieſes iſt zwar wahr und bekannt. Allein es dient auch nicht zur Erklärung deßjenigen, was in dem Weſen der Dinge auſſerhalb der Gedanke nothwendig oder veränderlich iſt. So oft man eine Eigenſchaft noth-

wendig

wendig oder zufällig, möglich oder unmöglich nennet: So ſetzet man ſchon einen Begriff voraus, gegen welchen man dieſelbe hält, und von welchem man ſie ſaget. So bald ein ſolcher Begriff voraus geſetzet worden: So iſt es gemeiniglich nicht ſchwer zu ſagen, wieferne eine vorgegebene Eigenſchaft mit ihm zuſammen hange, oder nicht. So lange noch gar kein ſolcher Begriff voraus geſetzet worden: So denket man auch noch nichts dabey, wenn man eine Eigenſchaft weſentlich, oder zufällig u. ſ. f. nennet. Wenn es nun in unſerm Belieben ſtehet, den voraus zu ſetzenden Begriff einzurichten, wie wir wollen: So iſt auch in allem dem, was wir damit machen, und davon ſagen, nichts anderes enthalten, als etwas ideales. Ich mißbillige auch deswegen dergleichen Unterſuchungen nicht. Denn in dem idealen iſt allezeit eine hypothetiſche Realität, das iſt: dasjenige, was auch einem willkührlich formirten Begriffe gemäß iſt, das kommt doch daſelbſt wirklich vor, wo irgend ein dieſem Begriffe correſpondirendes Object wirklich iſt. Allein man muß deßwegen die andere eben ſo nützliche Unterſuchung nicht aus der Acht laſſen, oder beyde mit einander verwirren. Denn man kan ja nun noch ferner fragen, wie man die von einem Dinge voraus zu ſetzenden Begriffe einrichten ſolle, und was in demjenigen, was darinnen angenommen wird, ver-

möge des Weſens eines vollſtändigen Dinges überhaupt zertrennlich, oder unzertrennlich, nothwendig, oder veränderlich ſey? Und eben um des Weſens der Subſtanzen, oder der vollſtändigen Dinge willen, haben wir die ietzt erklärte Eintheilung machen müſſen. Bey denſelben hat ſie auch den größten Nutzen. Hingegen wenn man von ſolchen Weſen redet, darinnen man ſich unvollſtändige Dinge und bloſſe abſtracta des Verſtandes vorſtellet: So hat man nur ſo viel zu merken, daß diejenigen Eigenſchaften zuſammen genommen ein nothwendiges Weſen ausmachen, da ſich die eine nicht leugnen läßt, ohne daß man die Exiſtenz der andern ebenfalls überhaupt unmöglich mache. Z. E. in dem Triangel machen die Eigenſchaften, daß er drey Seiten und drey Winkel hat, ein nothwendiges Weſen aus. Da nun daraus auch alle übrige Eigenſchaften des Triangels folgen: So hat derſelbe ein nothwendiges Weſen. Hingegen hat man keinen Grund, das in einem Begriffe vorgeſtellte Weſen ſogleich deßwegen nothwendig zu nennen, weil nach einiger Veränderung das Ding in ſeiner Art aufhören, und nicht mehr das vorige ſeyn müßte. Zum wenigſten muß man erkennen, daß man alsdenn von einer ganz andern Nothwendigkeit rede, welche ſich nur im Verſtande befindet, wodurch man aber von der möglichen Verbindung, oder Trennung

der Eigenſchaften auſſerhalb der Gedanke noch nichts erkennet. Weil bey der Beurtheilung aller Eigenſchaften ſchon ein Begriff vorausgeſetzet wird: So trifft dieſes bey denen nothwendigen Weſen ſo wohl, als bey denen andern zu, daß, wenn man eine Eigenſchaft daraus hinwegnehmen wollte, man den vorigen Begriff leugnen müßte. Allein es iſt nur zu merken, daß ſie nicht deßwegen, ſondern um einer ganz andern Urſache willen nothwendige Weſen genennet werden. Z. E. der Triangel hat nicht deßwegen ein nothwendiges Weſen, weil, wenn man eine Seite davon wegnähme, das vorige Weſen aufhören und ein bloſſer Winkel übrig bleiben würde; ſondern vielmehr darum, weil, ſo bald man eine Eigenſchaft deſſelben leugnet, hernach auch die Exiſtenz aller übrigen unmöglich gemacht wird. Man ſiehet alſo nicht darauf, daß man nach geſchehener Hinwegnehmung einer Eigenſchaft den Nahmen des Triangels nicht weiter brauchen könnte; ſondern vielmehr darauf, daß die Exiſtenz der zuvor gedachten übrigen Eigenſchaften überhaupt durch Leugnung der einen unmöglich gemacht wird, man nenne auch dieſelben mit einem Nahmen, mit welchem man wolle.

§ 44.

Wiederholung deſſen, was aus dem metaphyſiſchen Weſen

Unter dem **metaphyſiſchen Weſen**, welches der **Exiſtenz** entgegen geſetzet wird, haben wir alles dasjenige verſtanden, was man

eines Dinges abſtrahiret werden kan.

man bey einer Sache denket. Folglich müſſen alle bisher erklärten Begriffe in demſelben liegen, und in einem iedweden Exempel daraus abſtrahiret werden können. Ich will dahero in einer kurzen Wiederholung derſelben zeigen, wie ſolches geſchehen könne. Dasjenige, was in dem methaphyſiſchen Weſen begriffen iſt, theilet ſich in Anſehung der unterſchiedenen Art und Weiſe zu exiſtiren in das Subiectum § 20, die **anklebenden Eigenſchaften** § 17, und die **äuſſerlichen** abſtracta, § 17, 47, 50. Eine inhärirende poſitive Eigenſchaft heißt, wenn man ſie in anderer Abſicht betrachtet, eine **Kraft**, § 29. Und wieferne ſo wohl das Subject, als die Kraft etwas dazu beyträgt, etwas anderes hervorzubringen, oder möglich zu machen, ſo heißt es ein **Grund** oder **Urſache**, § 33; wodurch wir auf das **Grundweſen** in den Dingen geführet werden, § 38. In Anſehung des Grades aber, in welchem die Eigenſchaften mit dem Dinge verknüpft ſind, ſind ſie entweder logice **weſentlich**, oder **zufällig**. Die logice weſentlichen ſind entweder **ſchlechterdings weſentlich**, oder nur **natürlich**, § 39. Ferner ſind ſie entweder abſtracta vniusmodi, oder **disjunctiviſch**, wodurch wir auf den Begriff der **Determination** und des **Zuſtandes** § 23, 25, 41 geführet wurden. Die an ſich disjunctiviſchen und übrigen logice zufälligen Eigenſchaften machen die modus aus, § 42.

Das

Das IV Capitel.

Von der Exiſtenz der Dinge und denen damit verknüpften Begriffen.

§ 45.

Unſere erſten Gedanken ſind Empfindungen, und alſo Gedanken von exiſtirenden Dingen. Wir haben demnach in der Ontologie nur zu zeigen, wie wir aus denſelben den Begriff der Exiſtenz und des Weſens abſtrahiren, und was für die Exiſtenz übrig bleibet, nachdem dasjenige abgeſondert worden, was zu dem Weſen gehöret.

Wie man zu einem deutlichen Begriffe von der Exiſtenz gelanget.

§ 46.

Wenn wir uns etwas als exiſtirend vorſtellen: So nöthigt uns das Weſen unſeres Verſtandes, auſſer demjenigen, wodurch wir es denken und von andern unterſcheiden, auch noch dieſes hinzu zu denken, daß es **irgendwo** und **irgend ein mal** ſey, und alſo auſſer dem metaphyſiſchen Weſen des Dinges auch noch ein ihm zukommendes vbi & quando hinzu zu denken. Daher iſt die **Exiſtenz** dasjenige Prädicat eines Dinges, vermöge deſſen es auch auſſerhalb der Gedanke **irgendwo** und zu **irgend** einer Zeit anzutreffen iſt. Wenn wir ſagen, eine **Subſtanz exiſtire**: So meinen wir, ſie

Was die Exiſtenz iſt.

ſie befinde ſich **unmittelbar** in einem gewiſſen **irgendwo**, oder Raume, und **irgend** zu einer **Zeit**. Und wenn wir ſagen, daß eine **Eigenſchaft** exiſtire: So meinen wir, ſie befinde ſich **irgend ein mal in einem exiſtirenden Subjecte**, da ſie denn ebenfalls ihr **irgendwo**, aber **mittelbar** hat. Daß dieſes der wahre Begriff der Exiſtenz ſey, läßt ſich leicht alſo begreiffen. Man ſetzet das exiſtirende demjenigen entgegen, was nur gedacht wird, oder welches gleichviel iſt, man unterſcheidet das wirkliche Daſeyn eines Dinges von dem bloſſen Seyn in den Gedanken. Das bloſſe Seyn in Gedanken machet die Möglichkeit aus, wie ich bald weiter zeigen will. Daher ſagen einige, die Exiſtenz ſey complementum poſſibilitatis, welches aber nichts anders heiſſen kan, als ſie beſtehe darinnen, wenn dasjenige noch hinzukommt, was auſſer der Möglichkeit noch erfordert wird, wenn eine Exiſtenz daraus werden ſoll. Dieſes iſt wahr, aber es iſt nur noch nichts damit aufgelöſet. Wenn wir nun Achtung geben, was dasjenige poſitive ſey, was zu dem möglichen hinzukommt, wenn es exiſtirt: So iſt uns unmöglich, etwas anderes als dieſes zu denken, daß ſich davon auch ein vbi und quando auſſerhalb der Gedanke bejahen läßt. So bald wir dieſes dergeſtalt hinzu denken, daß wir es wirklich ſetzen: So denken wir etwas als exiſtirend. Demnach beſtehet

Beweis der Definition der Exiſtenz.

die

die Exiſtenz darinnen, daß ein gedachtes Ding irgendwo und zu irgend einer Zeit iſt.

§ 47.

Es kan hier ſcheinen, als wenn ich einen Cirkel im Definiren machte, indem ich in der Definition der Exiſtenz das Wort ſeyn gebrauche. Allein man muß nur merken, daß die Begriffe ineſſe, ſubſiſtere und exiſtere nicht einerley heiſſen. Ineſſe iſt das genus. Das Subſiſtiren oder ſubiecto ineſſe iſt eine ſpecies davon. Und dasjenige, was die differentiam ſpecificam ausmacht, iſt ein ganz einfacher Begriff, wie § 20 gezeiget worden. Zwey andere merkwürdige ſpecies deſſelben ſind das ineſſe ſpatio ſeu τῷ vbi und das eſſe in tempore, ſiue in τῷ quando, oder welches gleich viel iſt, das alicubi und aliquando eſſe. Die differentia ſpecifica derſelben, nehmlich die Idee, welche unter dem Worte **irgendwo** lieget, und die Idee der **Succeßion** ſind ebenfalls einfach, wie bald weiter erhellen wird. Im deutſchen liegen ſie mit unter den Worten **auſſer einander** und **hinter einander**, wiewohl auch dieſe Worte noch mehreres unter ſich begreiffen. Das **gedacht werden**, oder ineſſe intellectui iſt eine ſpecies von der Subſiſtenz eines accidentis praedicamentalis in ſeinem ſubiecto. Denn ſie iſt die Subſiſtenz der Gedanke als eines accidentis praedicamentalis in dem Subjecte des denkenden Geiſtes. Daher habe

Erläuterung, daß hiermit kein Cirkel im Definiren gemacht wird.

habe ich ohne Cirkel das Wort, ſeyn und darinnen ſeyn in der Definition der Wirklichkeit gebrauchen können. Denn hiermit ſage ich nur ſo viel, daß wir alsdenn ein Ding als exiſtirend denken, wenn wir demſelben nicht nur ein ineſſe intellectui, ſondern auch ein eſſe alicubi & aliquando zuſchreiben. Auſſer dem exiſtiret zwar die Gedanke nehmlich als ein accidens praedicamentale des denkenden Geiſtes, aber noch nicht dasjenige, was in der Gedanke vorgeſtellet wird. Dieſe Begriffe ſind vielen nur deßwegen ſchwer, weil ein ſubtiles analytiſches Nachdenken dazu erfordert wird, und weil man, wenn man ſie mit einer gelehrten Deutlichkeit denken will, eine Fertigkeit haben muß, in demjenigen, was man denket, alles genau zu unterſcheiden und ſich der Art und Weiſe bewußt zu bleiben, wie man zu iedwedem darinnen vorkommenden Begriffe durch die Abſtraction gelangen muß. *

§ 48.

* Man muß hier niemals die zwey Fragen verwirren: was die Exiſtenz iſt, nemlich was wir darunter meinen, wenn wir ein Ding exiſtirend nennen? und: wodurch die wirklichen Dinge exiſtiren? das letztere iſt uns unbegreiflich. Denn ſollten wir es begreiffen: So müßten wir die innerliche Beſchaffenheit des nothwendigen Weſens Gottes, ingleichen die innerliche Natur ſeiner actionum transeuntium, wodurch die zufällig exiſtirenden Dinge ſind, und fortdauren, vollſtändig und anſchauend erkennen. Ohne Zweifel haben diejenigen dieſes letztere in den Gedanken und vernichten es, welche klagen, daß man ihnen nicht ſagen könne, was

§ 48.

Die beyden Hauptbegriffe alſo, die in dem Begriffe der Exiſtenz liegen, und welche wir nunmehro zu erklären haben, ſind das vbi & quando, oder der Begriff des **Raums** und der **Zeit im weiteſten Verſtande.** Und die beyden **Hauptaxiomata** aus dem Begriffe der Exiſtenz ſind eben dieſe, **daß alles, was iſt, irgendwo ſeyn, oder ſich in irgend einem Raume mittelbar oder unmittelbar befinden müſſe; Und ferner, daß alles, was iſt, irgend einmal oder zu irgend einer Zeit iſt.** Der **Raum** iſt dem erſten Begriffe nach nichts anders, als dasjenige, darinnen wir denken, daß die Subſtanzen ſind, und welches in Gedanken übrig bleibet, wenn wir dieſelben davon abſtrahiren, welches ſich auch zu allen Subſtanzen, welche darein kommen, gleichgültig verhält. Ja eben dieſes iſt eine der poſitiveſten Eigenſchaften der Subſtanz, daß wir von ihr denken, daß ſie ſich in demjenigen, was wir den Raum nennen, unmittelbar befinde. Ich habe nun

Der Raum und die Zeit ſind die beyden Hauptbegriffe in dem Begriffe der Exiſtenz. Die beyden Hauptaxiomata von der Exiſtenz.

Was der Raum iſt.

was Exiſtiren heiſſen ſolle. Sie irren ſich aber, wenn ſie deshalben meinen, man könne ſich nicht deutlich vorſtellen, wie wir zu dem Begriffe der Exiſtenz gelangen, oder man könne denſelben nicht von allen andern unterſcheiden. Ja ſie irren ſich auch, wenn ſie ein mehreres, als dieſe beyde Stücke verlangen, ingleichen wenn ſie die Schwierigkeit durch Angebung blos relativiſcher Begriffe beſſer zu heben vermeinen.

nun zu erweiſen, daß dieſer Begriff von dem Raume dem Wortgebrauche gemäß ſey, und ferner, daß er auch wahr, und nicht etwan ein Götze der Einbildung ſey.

§ 49.

Daß der gegebene Begriff des Raumes dem Sprachgebrauche gemäß iſt.

Daß der gegebene Begriff vom Raume dem Sprachgebrauche gemäß ſey, erweiſe ich alſo: Erſtlich ſoll der Raum, vermöge der concreten Idee, die wir davon haben, **keine Subſtanz** ſeyn, ſondern die Subſtanzen ſollen im Raume ſeyn, und zwar unmittelbar. Ferner ſoll er auch **keine inhärirende Eigenſchaft** ſeyn. Denn der Raum iſt nicht in dem ſubiecto, ſondern das ſubiectum iſt in ihm; Jedoch nicht auf eben die Art, wie die Qvalitäten in dem Subjecte ſind. Die inhärirenden Eigenſchaften ſollen nicht im Raume, ſondern im Subjecte, und das Subject allererſt im Raume ſeyn. Endlich ſoll auch der Raum **kein bloſſes Verhältniß** ſeyn. Denn diejenigen, welche den Raum zu einem Verhältniſſe machen, thun nichts, als daß ſie den ſtatum controuerſiae verändern. Wenn man ſagt, der Raum ſey die Ordnung oder die Art und Weiſe, wie viel Dinge neben einander zugleich ſind: So definiret man zwar ein mögliches Ding, aber nicht dasjenige, was wir nach Veranlaſſung der Natur der Sache ſelbſt, den Raum oder das vbi nennen. Dieſes wird hiermit im geringſten nicht erkläret. Und wenn man nicht einen andern

Begriff vom Raume vermöge der Natur hätte: So lieſſe ſich bey dieſen Worten gar nichts denken. Denn der wahre Begriff vom Raume liegt ſchon unter dem Worte, **neben einander**; ingleichen liegt er auch ſchon darinnen, daß man unter den vielen Dingen, deren Ordnung oder deren Art des Zugleichſeyns den Raum ausmachen ſoll, doch nichts anders als Subſtanzen meinen kan, wenn man nicht lächerlich werden will. Denn eine Muſik, oder Meditation, oder Definition, wäre ſonſt auch ein Raum, weil darinnen viel Dinge neben einander zugleich ſind. Die präſtabilirte Harmonie wäre ebenfalls ein Raum, weil ſie die Art des Zugleichſeyns zwiſchen Leib und Seele iſt. Hingegen, wenn man auch den Raum nur in der Ordnung des Zugleichſeyns der Subſtanzen ſuchen wollte: So kan man doch ſchon daraus abnehmen, daß man hiermit den Raum nicht im gewöhnlichen Verſtande definire, weil man nach dem gemeinen Begriffe auch einer einfachen Subſtanz, wenn man ſich dieſelbe auch ganz allein vorſtellet, dennoch ein vbi oder einen Raum zuſchreibet, und dieſelbe gar nicht anders denken kan. Ein anders iſt das Verhältniß, welches ſich von dem Zugleichſeyn der Dinge, die einen Raum einnehmen, abſtrahiren läßt. Ein anders iſt der abſolute und gar nicht relativiſche Begriff von dem Raume ſelbſt, durch welchen allererſt die termini

relati der von ihnen zu abſtrahirenden Ordnung möglich gemacht werden. Daher bleibet uns im erſten Begriffe nichts übrig, wodurch wir den Raum definiren könnten, als dasjenige, was wir angegeben haben, nemlich die Erklärung der Art und Weiſe, wie wir zu dem Begriffe davon gelangen. Weiter unten aber wird ſich Gelegenheit finden, denſelben weiter zu erhöhen, § 59.

§ 50.

Daß der gegebene Begriff vom Raume auch wahr ſey, und nicht von der Einbildung herkomme.

Hierinnen dürften aber wohl unſere Gegner ſelbſt leicht mit uns einig ſeyn, daß man ſich nach dem gemeinen im Sprachgebrauche angenommenen Begriffe den Raum als etwas vorſtelle, darinnen die Subſtanzen ſind. Allein ſie werden ſolches für einen bloſſen Götzen der Einbildung halten, welchen ein Gelehrter abſchaffen und hierinnen von dem Wortgebrauche abweichen müßte. Allein auf ſolcher Herren ihr Sagen kan man doch etwas nicht für einen Götzen der Einbildung halten, ſie möchten ſonſt alles dafür ausgeben, was nicht mit ihrem Lehrgebäude übereinſtimmt. Einmal iſt doch gewiß, daß wir uns alle Subſtanzen, auch die einfachen, in einem **irgendwo** vorſtellen. Es muß alſo ein Kennzeichen angegeben werden, wodurch man dasjenige in unſern Vorſtellungen von einander unterſcheiden kan, was der Einbildung, oder dem Weſen des Verſtandes zuzuſchreiben iſt. Denn das Weſen unſeres Verſtandes iſt auſſer gewiſſen § 14 angegebenen

benen Colliſionsfällen das Kennzeichen der Wahrheit. Der Einbildung aber haben wir nur das zuzuſchreiben, daß uns bey einem Begriffe andere einfallen; daher wir uns ferner zuweilen verführen laſſen, ohne genugſame Unterſuchung unterſchiedene Begriffe dergeſtalt in einen zuſammen zu verbinden, wie ſie uns nach einander vorgekommen ſind, und wie ſie uns nach einander einfallen, zumal wenn wir uns an eine ſolche Zuſammenverbindung derſelben in Gedanken ſchon ſtark gewöhnet haben, welches aus vielerley Urſachen herkommen kan. Demnach wird die Regel, wodurch man die Götzen der Einbildung von demjenigen, was der Verſtand lehret, unterſcheiden kan, dieſe ſeyn müſſen: **Dasjenige, was nur die Einbildung verbunden hat, muß ſich durch den Verſtand wiederum dergeſtalt trennen laſſen, daß der Begriff des einen nicht verſchwindet, wenn gleich das andere hinweggelaſſen, und geleugnet wird.** Hingegen wenn bey verſuchter Trennung zweyer Begriffe, indem man den einen leugnet, auch der andere verſchwindet, oder zu denken unmöglich wird: So ſind dieſelben Begriffe nicht durch die Einbildung, ſondern durch das Weſen des Verſtandes mit einander verbunden. Und daher gehören ſie auch der Wahrheit nach zuſammen, ſo oft wir nicht etwan einer entſtehenden Colliſion wegen § 14 die Unmög-

 lichkeit,

lichkeit, uns die Sache anders vorzuſtellen, als eine Wirkung unſerer Einſchränkung anſehen müſſen. Nun wird iedweden die innerliche Erfahrung lehren, daß es ihm unmöglich ſey, etwas als **exiſtirend** zu denken, und doch nicht **irgendwo** zu denken, zu ſagen, daß es ſey und doch daß es **nirgends** ſey. Aller Begriff wird hierdurch verſchwinden, und **nirgends** ſeyn und **nicht** ſeyn iſt in unſerem Verſtande gleichgültig. Es iſt auch hier damit nicht ausgerichtet, daß man etwan unſere Worte beybehalten, aber nicht unſere Begriffe annehmen wolte. Ich kan ſicher poſtuliren, daß die innerliche Erfahrung ſolches von dem Raume in demjenigen Verſtande lehre, wie ich denſelben definiret habe. Da wir aber hiermit auf ein poſtulatum der Erfahrung kommen: So kan ich auch einem, der nicht redlich ſeyn, und ſich ſelbſt vorſichtig prüfen will, was ſich denken laſſe oder nicht, nicht weiter helfen. Ich habe alſo erwieſen, daß nicht der gegebene Begriff vom Raume, wohl aber eine iedwede demſelben entgegen geſetzte Meinung der Einbildung zuzuſchreiben ſey. Wer den Raum nach unſerm Begriffe nicht zugeben will, der iſt um eben der Urſachen willen, welche ihn von dem Beyfalle abhalten, auch zu ſagen genöthiget, es ſey unerwieſen, daß ein entſtehendes Ding ſeine zureichende Urſache haben müſſe. Denn wir wiſſen auch daſſelbe nirgends anders her, als daher, weil es ſich unmöglich anders

ders denken läßt. Will er dahero dieſes allgemeine Kennzeichen der Wahrheit nicht einräumen, daß dasjenige wahr ſey, was ſich unmöglich als falſch denken läßt: So ſtehet der eine Satz ſo wol als der andere ohne Beweis da.

§ 51.

Erläuterung und Beantwortung einiger Einwürfe.

Es ſtehen dem wahren Begriffe vom Raume unterſchiedene Hinderniſſe entgegen; Nemlich gewiſſe vorgefaßte Meinungen, um welcher willen man glaubet, daß man bey Zugebung des Raumes nach unſerm Begriffe endlich auf etwas widerſprechendes komme, und daß man alſo die natürliche Geneigtheit, den Raum als etwas abſolutes zu denken, aufs höchſte bloß als eine Folge unſerer Einſchränkung anzuſehen habe. Ich will alſo davon noch einige Erläuterungen allhier beyfügen. Die übrigen werden ſich in dem Capitel von dem Einfachen und Zuſammengeſetzten füglicher nachholen laſſen. Man kan erſtlich denken, wenn der Raum etwas anderes als ein bloſſes Verhältniß ſeyn ſolte: So müßte er entweder eine **Subſtanz**, oder eine **anklebende Eigenſchaft** ſeyn, welches wir doch ſelbſt nicht ſagen. Ich antworte, daß es auſſer dieſen beyden Gliedern auch noch ein drittes gebe, worauf uns die bisherigen Beweiſe eben führen. Subiectum und anklebende Eigenſchaften ſind aus dem metaphyſiſchen Weſen der Dinge abſtrahiret,

Der Raum iſt weder eine Subſtanz noch anklebende Eigenſchaft, ſondern ein Abſtractum der Exiſtenz.

ret, welches der Exiſtenz entgegen geſetzt iſt. Der Raum kan ja alſo wol ein abſtractum der **Exiſtenz** ſeyn, wie er auch wirklich iſt. Man kan ferner einwenden, wenn der Raum ein abſolutes Ding ſey: **So gäbe es ja auſſer Gott noch ein ewiges und nothwendiges Ding, nemlich den Raum.** Hierauf dienet zur Antwort, daß ich den Raum für **kein vollſtändiges Ding, ſondern nur für einen an der Exiſtenz aller vollſtändigen Dinge zu abſtrahirenden Umſtand** ausgebe. Wenn dahero eine ewige und nothwendige Subſtanz iſt: So kommen ihr auch alle abſtracta ewig und nothwendig zu, welche zu einem vollſtändigen Dinge gehören, und zwar nicht nur die in dem Weſen, ſondern auch die in der Exiſtenz liegenden abſtracta. Der nothwendige und unendliche Raum iſt kein abgeſondertes Ding, er iſt auch nicht Gott; ſondern er iſt ein an der Exiſtenz Gottes bloß durch den Verſtand zu unterſcheidendes abſtractum. **Es giebt alſo auch keinen ganz und gar leeren Raum.** Denn einen ganz leeren Raum zu abſtrahiren, hieſſe nichts anders, als ein unvollſtändiges Ding mit denen vollſtändigen verwirren. Da Gott die Urſache der Exiſtenz aller endlichen Dinge iſt: So iſt auch **der endliche Raum als ein Umſtand der Exiſtenz derſelben von Gott dependent.** Ob es in der Welt

Der Raum iſt kein vollſtändiges Ding.

Es giebt keinen ganz leeren Raum.

Der endliche Raum iſt von Gott dependent.

Welt einen von allen Geſchöpfen leeren Raum gebe, iſt eine Frage, welche in die Naturlehre gehört. Hier aber erhellet doch ſo viel, daß kein von allen Subſtanzen leerer Raum möglich ſey. Wo keine Geſchöpfe ſind, da iſt doch Gott, welcher überall iſt. Und es iſt darinnen nichts ungereimtes, **wenn man ſich nur da, wo keine Geſchöpfe ſind, auch nichts ſinnliches einbildet.** Ja es wären gar keine Geſchöpfe möglich, wenn Gott nicht zulieſſe und ſelbſt machte, daß **irgendwo, wo er iſt,** Creaturen **mit ihm zugleich** wären. * Wenn man dahero einen Unterſchied zwiſchen dem **wirklichen** und **bloß möglichen Raume** machen will, ſo daß der wirkliche endlich, der mögliche aber unendlich iſt: So kan der wirkliche Raum nichts anders heiſſen, als derjenige, welcher auch mit wirklich von einander unterſchie-

In dem Raume, wo nur Gott iſt, muß man ſich nichts ſinnliches einbilden.

Gott machet und läßt zu, daß Geſchöpfe mit ihm da, wo er iſt, zugleich ſind.

Unterſchied des wirklichen und bloß möglichen Raumes.

* Daß Jemand hierwider eingewandt hat, man müſte nach dieſer Meinung dasjenige einräumen, was dem Spinoza mit Recht vorgeworfen worden, nemlich daß wir mit iedem Wurme, den wir zerträten, ein Stück der Gottheit fortſtoſſen müßten, iſt eine unanſtändige Unachtſamkeit auf den Statum controuerſiae. Wenn etwas bewegt wird, ſo iſt und bleibt es auch allezeit in einem Raume, wo auch Gott iſt. Aber Gott wird nicht bewegt, und das Bewegte iſt auch weder ein Theil noch eine Eigenſchaft Gottes. Wenn eben der Autor ſchreibet, es habe noch niemand geſagt, daß Gott den Raum mit einer Creatur zugleich erfülle, und alſo zwey Subſtanzen an einerley Orte ſeyn können: So zeiget ſolches eine ſchlechte Beleſenheit an. Von der Sache ſelbſt wird an ihrem Orte § 251-254 gehandelt.

ſchiedenen Geſchöpfen angefüllet iſt. Hingegen in allem möglichen Raume, welchen man ſich nur gedenken will, iſt Gott, daher nirgends ein ganz leerer Raum zugegeben wird. Der **körperliche Raum** alſo heißt derjenige, darinnen ſich Körper wircklich befinden. Hingegen da der Raum ſich gegen alle darinnen befindliche Subſtanzen gleichgültig verhält: So iſt ihm auch **das gleichgültig, ob dasjenige, was ſich darinnen befindet, einfach oder zuſammengeſetzt iſt**, und daraus, daß etwas einen Raum einnimmt, oder daß es dieſen oder jenen Raum einnimmt, folget weder, daß es einfach, noch daß es zuſammengeſetzt ſey. **Das einfache iſt nur auf andere Art in dem Raume, als das zuſammengeſetzte.** Das einfache **erfüllet** ihn nur. Das zuſammengeſetzte aber iſt darinnen **ausgedehnt**, wie weiter unten mit mehrern erhellen wird.

Was der körperliche Raum iſt.

Es iſt dem Raume gleichgültig, ob etwas einfaches oder zuſammengeſetztes darinnen iſt.

Das einfache iſt auf andere Art in dem Raume, als das zuſammengeſetzte.

§ 52.

Nachdem bisher der Begriff vom Raume erkläret worden: So werden ſich auch leichtlich die damit verknüpften Begriffe des **Ortes**, der **räumlichen Direction**, der **Lage** und der **Figur** beſtimmen laſſen. Das Wort **Ort** wird in zweyerley Verſtande genommen. Entweder man verſtehet darunter etwas **abſolutes**: So iſt der **Ort** nichts anders, als ein gewiſſer Theil des Raums, darinnen ſich etwas, wo-

Erklärung derer mit dem Raume verknüpften Begriffe.

Zweyerley Bedeutung des Orts.

Was der abſolute Ort iſt.

woven man redet, befindet. Oder man verſtehet darunter etwas **relativiſches**: So iſt der **Ort** das Verhältniß, in welchem etliche Dinge, die einen Raum einnehmen, ſich in Anſehung deſſelben gegen einander befinden. Daher entſtehen ſo viel relativiſche Oerter, als man zugleich exiſtirende Subſtanzen mit einander vergleichet. Wenn kein abſoluter Ort wäre: So wäre auch kein relativiſcher möglich. Eine Sache kan ihren relativiſchen Ort verändern, wenn ſie gleich nicht von der Stelle kommt, daferne nur eine andere, mit welcher man ſie vergleichet, ihren abſoluten Ort verändert. Wenn zwey Dinge, oder ein ganzes Syſtema, gleich den abſoluten Ort verändern: So kan es doch ſeyn, daß die relativiſchen Oerter alle unverändert bleiben. Z. E. wenn ſich gleich ein Planete in ſeiner Laufbahn beweget: So können doch die Theile deſſelben ihren relativiſchen Ort gegen einander völlig behalten. Ein endlicher Verſtand kan keinen Theil des abſoluten Ortes durch ihn ſelbſt allein von andern unterſcheiden. Alle Veränderungen der abſoluten Oerter müſſen wir erſt durch die Vergleichung der Dinge unter einander wahrnehmen. Daher wir auch die Veränderungen des abſoluten und relativiſchen Ortes vielfältig mit einander verwirren. Denn wenn z. E. A ſeinen abſoluten Ort alſo verändert, daß es in eben einen

Was der relativiſche Ort iſt.

Folgerungen von dem Orte.

nen

nen ſolchen relativiſchen Ort mit B kommt, in welchen es würde gekommen ſeyn, wenn B ſeinen abſoluten Ort verändert hätte, und man hat ſonſt keine Gelegenheit, durch eine Vergleichung mit einem dritten wahrzunehmen, welches unter beyden ſeinen abſoluten Ort verändert habe: So kan man auch davon noch nichts beſtimmen; ſondern es ſcheinet uns vielmehr vielfältig, als wenn B ſeinen abſoluten Ort veränderte. Z. E. wenn man geſchwind fährt: So kommt es einem vor, als ob ſich die darneben ſtehenden Bäume bewegten.

§ 53.

Was die räumliche Direction iſt.

Die **räumliche Direction** (directio localis) iſt die Beſtimmung des Ortes, gegen welchen eine Linie fortgehet. Daher ermeſſen wir dieſelbe durch die Beſtimmung der Weltgegend, gegen welche eine Linie gezogen wird.

Was die Lage iſt.

Die **Lage**, (Situs) iſt die Beſtimmung der Oerter zwiſchen zwey ſolchen Dingen, welche ſich an ihren Oertern mit einiger Beſtändigkeit befinden. Den letztern Zuſatz mache ich deßwegen, damit nicht die Lage mit der Direction überhaupt einerley ſey. Ich laſſe aber iedwedem ſeine Freyheit, ob er ſie damit für einerley halten und den Begriff anders beſtimmen will.

Was die Figur iſt.

Die **Figur** iſt die Beſtimmung der Schranken des Ortes, welchen eine Subſtanz einnimmt. Oder man kan auch ſagen, ſie iſt die Beſtimmung der

Schran=

substantiae constituunt figuram

Schranken eines Dinges in Abſicht auf den Ort, den es einnimmt. Da wir nun von dem Orte, in welchem ſich die einfachen endlichen Dinge befinden, und wie ſie ſich darinnen befinden, nichts ſagen oder beſtimmen können, ſondern alle die Dinge, deren Ort wir unterſuchen können, ausgedehnt ſind: So kan man in ſoferne auch ſagen, die **Figur** ſey die Beſtimmung der Schranken der Ausdehnung. Man muß ſich nur hüten, daß man deßwegen nicht ſo gleich auch ein iedes Ding, welches zu ſeiner Exiſtenz einen Ort brauchet, für ausgedehnt halte. Denn es wird an ſeinem Orte gezeiget werden, daß zur Ausdehnung eine Zuſammenſetzung eines Dinges aus mehrern Subſtanzen erfordert werde, und daß die Theile, welche man in dem Raume unterſcheidet, wieferne man ihn von der darinnen befindlichen Subſtanz abſtrahiret, keine wahrhaften ſondern bloſſe Gedankentheile, oder Zergliederungen eines unvollſtändigen Dinges in andere unvollſtändige Dinge ſind.

§ 54.

Was die Zeit iſt.

Das quando oder die **Zeit**, im weiteſten Verſtande genommen, iſt dasjenige, darinnen wir die Succeßion der hinter einander folgenden Dinge denken, ohne daß die hintereinander folgenden Dinge Theile deſſelben ſind, wir mögen uns nun entweder die Succeßion wirklicher oder möglicher Dinge hinter

ter einander vorſtellen. Dergleichen abſtractum der Exiſtenz nöthiget uns, das Weſen unſeres Verſtandes bey allen wirklich exiſtirenden Dingen eben ſo wol, als den Raum, hinzu zu denken. Das Ding mag ſelbſt aus hinter einander folgenden Zuſtänden beſtehen, oder nicht: So iſt es doch dem Verſtande weſentlich, daſſelbe mit einem ſolchen quando oder Zeit zu denken, darinnen in dieſem oder andern zugleichſeyenden Dingen veränderte Zuſtände hinter einander erfolgen könnten.

Was ein Augenblick oder Zeitpunkt iſt.

Den kleinſten Theil der Zeit nennen wir einen **Augenblick**, oder **Zeitpunkt** (momentum).

Folgerungen von der Zeit.

Daher iſt die Zeit eine Folge von Augenblicken, und alles, was iſt, das iſt nicht nur in irgend einem Augenblicke, ſondern es iſt auch mehr als einen Augenblick, weil ſonſten der Anfang und das Ende eines Dinges in einen Augenblick fallen müßten, da es denn zugleich ſeyn und nicht ſeyn müßte.

Unterſchied der realen und bloß idealen oder möglichen Zeit.

Wenn die Dinge, von denen wir denken, daß ſie auf einander folgen, wirklich von einander unterſchieden ſind: So nennen wir die Zeit, darinnen ſie auf einander folgen, die **reale Zeit**, oder die **Zeit im engern Verſtande**. Wenn aber dasjenige, was wir als auf einander folgend denken, nichts anders als Theile einer Zeit oder eines quando überhaupt ſind, nemlich Theile desjenigen, darinnen wir denken, daß die auf einander folgenden Dinge, wenn welche da wären, auf ein-

ein=

einander folgen könnten, oder müßten: So heißt ſie die bloß **ideale**, oder **mögliche Zeit**, oder dasjenige quando, welches der Zeit im engern Verſtande entgegen geſetzt iſt. Es kan aber ein endlicher Verſtand die Augenblicke der möglichen Zeit durch nichts abſolutes von einander unterſcheiden, ſondern er iſt nur überhaupt genöthiget zu denken, daß welche da ſind und auf einander folgen. **Der Begriff der Succeßion** ſelbſt aber iſt ganz einfach. Man ſtelle ſich unterſchiedene Dinge vor, da, wenn das eine da iſt, das andere noch nicht da iſt u. ſ. f. und laſſe in Gedanken alles dasjenige hinweg, was zu der eigenen Beſchaffenheit dieſer Dinge gehöret: So wird der Begriff der Succeßion oder der **Folge der Dinge hinter einander** übrig bleiben. Die Wahrheit des gegebenen Begriffes von dem quando, oder der **Zeit im weiteſten Verſtande**, kan auf eben die Art erwieſen werden, wie wir § 49, 50 die Wahrheit unſeres Begriffes vom Raume dargethan haben. Es erhellet nemlich leicht, daß unſer Begriff dem Sprachgebrauche gemäß ſey. Denn es iſt offenbahr, daß man vermöge deſſelben nicht die Folge der Dinge hinter einander ſelbſt die Zeit nennt. Denn man meinet unter der Zeit etwas, was ſich zu allen wirklich darinnen geſchehenden oder möglichen Dingen gleichgültig verhält. Und die Zeit, welche wir, da wir die Au-

Der Begriff der Succeßion iſt einfach.

Beweis des gegebenen Begriffes von der Zeit.

Daß er dem Sprachgebrauche gemäß ſey.

genblicke an ſich ſelbſt durch nichts unterſcheiden können, uns nach einem beqvemen ſinnlichen Maaſſe vorſtellen, in welchem ſinnliche Dinge auf einander folgen, bleibet einerley, es mag darinnen geſchehen, was da will. Wir verſtehen alſo unter der Zeit nicht die wirkliche Folge der Dinge hinter einander, ſondern nur etwas, darinnen ſie hinter einander folgen, und folgen können.

Daß er nicht von der Einbildung herrühre.

Daß auch dieſer Begriff nicht von der Einbildung, ſondern von dem Weſen des Verſtandes herrühre, iſt daraus klar, weil es uns unmöglich iſt, etwas als exiſtirend zu denken, was nicht **irgend einmal** exiſtiret; und weil dasjenige, was in gar keinem quando und alſo **niemals exiſtiret**, mit demjenigen nothwendig für einerley gehalten werden muß, was gar **nicht exiſtiret**.

Die Zeit iſt weder eine Subſtanz, noch anklebende Eigenſchaft, ſondern ein Abſtractum der Exiſtenz.

Die Zeit ſelbſt aber iſt eben ſo wenig als der Raum eine Subſtanz oder inhärirende Eigenſchaft einer Subſtanz, ſondern ſie iſt ein abſtractum der Exiſtenz, und alſo ein unvollſtändiges Ding, oder ein abſtractum an der Exiſtenz der vollſtändigen Dinge. Es wird auch dieſes denenjegen nicht fremde vorkommen, welche ſich nicht an eine ſolche unvollſtändige Ontologie gewöhnet haben, darinnen man auf nichts als auf das Weſen der Dinge, nicht aber auf ihre Exiſtenz Acht zu haben pfleget. Man hilft auch dadurch der Schwierigkeit gar nicht ab, ſondern weichet ihr nur zur

Offen=

Offenbarung der Unvollſtändigkeit ſeiner eigenen Erkenntniß aus, wenn man den Begriff ändert, welchen uns die Natur mit dem quando oder der Zeit verbinden lehret, und gleichwol das Wort beybehält. Die Schwierigkeit, welche hier einigen vorkommen mögte, entſtehet nur daher, daß die abſtracta der Exiſtenz von einigen Weltweiſen ſehr hintan geſetzet werden, und daß man ſich vergebliche Mühe macht, mit denſelben auf eben den Schlag, wie mit den abſtractis der Eſſenz, umzugehen. Allein durch unſere philoſophiſche Lehrgebäude läßt ſich weder die nothwendige Natur der Dinge, noch das Weſen des Verſtandes, welches das Kennzeichen von iener abgiebt, § 12-16 verändern.

§. 55.

Das Wort **Dauer** wird in zweyerley Verſtande genommen, und man verſtehet darunter entweder etwas **abſolutes**, oder etwas **relativiſches**. Wenn man unter der **Dauer** etwas **abſolutes** verſtehet: So iſt ſie nichts anders, als die Fortſetzung der Exiſtenz durch mehr als einen Augenblick. Daher iſt eine **endliche Dauer** die Fortſetzung der Exiſtenz durch einen endlichen Theil der möglichen Zeit. Verſtehet man aber unter der **Dauer** etwas **relativiſches**: So iſt ſie das Zugleichſeyn eines Dinges mit der Exiſtenz eines andern. Daher wird uns z. E. die Dauer eines Din-

Unterſchiedene Bedeutungen des Wortes Dauer.

Was die Dauer im abſoluten Verſtande iſt.

Was eine endliche Dauer iſt.

Was die Dauer im relativiſchen Verſtande iſt.

ges, darinnen wir keine Veränderungen wahrnehmen, merklich, wenn wir die Exiſtenz deſſelben mit der Exiſtenz eines andern vergleichen, darinnen dergleichen vorgehen, und ſo auch umgekehrt. Es beſtehet alſo eine iedwede Dauer aus Augenblicken; und wenn keine abſolute Dauer wäre: So wäre auch keine relativiſche möglich. Nur merke man, daß die Augenblicke keine beſondern und vollſtändigen Dinge ſind. Sie ſind nichts als abſtracta der Exiſtenz an den vollſtändigen Dingen. Ich muß hier, um einem Einwurf entgegen zu gehen, ſogleich eine Anmerkung von der Ewigkeit, als der vollkommenſten Art von Dauer, machen, von welcher an gehörigem Orte gehandelt werden wird. Es iſt nemlich auch die Ewigkeit eine unendliche Reihe von auf einander folgenden Augenblicken der Zeit im weiteſten Verſtande, obgleich in der ewigen Subſtanz ſelbſt deßwegen keine Veränderungen ihres Weſens und ihrer Vollkommenheiten vorgehen, welches auch zu der Zeit im weiteſten Verſtande gar nicht nöthig iſt. Man ſiehet auch leicht, daß es weiter an nichts, als an der Einſchränkung unſeres Verſtandes liege, daß wir dieſe unendliche Reihe nicht denken können. Es wird dieſes an ſeinem Orte weiter erkläret werden. Ich führe zu meiner Rechtfertigung nur ſo viel an, wenn in der Ewigkeit keine Folge der Augenblicke wäre: So

Erinnerung von der Ewigkeit.

wäre

wäre die ganze Ewigkeit Gottes nicht mehr als ein einziger Augenblick. Denn wollte man auch dieſen nicht einräumen: So würde der Begriff quando gar aufgehoben, von welchen doch die Ewigkeit eine Species, und zwar die vollkommenſte, ſeyn ſoll. Gleichwol müßten die hinter einander folgenden Dinge in der Welt mit dieſem Augenblicke zugleich ſeyn. Daher müßten auch die hinter einander folgenden Dinge in der Welt unter einander ſelbſt zugleich ſeyn. Denn wenn zwey Dinge mit einem dritten zugleich ſind: So ſind ſie auch unter einander ſelbſt zugleich. Ferner müßte eine iedwede Veränderung in der Welt mit der ganzen Ewigkeit zugleich ſeyn, und mithin wäre ſie ſelbſt ewig. Da nun dieſes alles Widerſprüche ſind: So muß auch in der Ewigkeit eine beſtändige Folge der Augenblicke auf einander ſeyn, ob ſie gleich keine Folge von Veränderungen, und über dieſes uns unbegreifflich iſt.

§ 56.

Was gedacht wird, aber noch nicht exiſtiret, oder von deſſen Exiſtenz wir noch abſtrahiren, nennen wir **möglich**. Wenn aber etwas, das iezo noch nicht iſt, zu ſeyn anfangen ſoll: So muß es durch eine wirkende Urſache hervorgebracht werden, § 31. Daher beſtehet dasjenige, was in den Möglichkeiten ſolcher Dinge, die noch nicht ſind, real iſt, das iſt, was in die zugleichſeyenden

Was möglich heißt.

Worinnen die Realität der Möglichkeiten beruhet.

den und folgenden Dinge einen Einfluß haben kan, in der Exiſtenz einer Urſache zu einem vorgeſtellten Dinge. Und die Möglichkeit ſolcher Dinge, die noch nicht ſind, iſt ihrem höhern Begriffe nach nichts anders, als dasjenige Verhältniß eines Dinges, welches wir noch nicht als exiſtirend denken, gegen ein exiſtirendes, vermöge deſſen zu der Hervorbringung des erſtern, welches ietzo nur noch gedacht wird, das letztere eine zureichende Urſache iſt. Bejahet man hingegen die Möglichkeit von einem ſchon exiſtirenden Dinge, ſo abſtrahirt man nur von der Exiſtenz deſſelben annoch ietzo, und betrachtet es nur, wiefern es in dem Verſtande iſt, das iſt, wiefern ſich derſelbe einen Begriff davon machet. Alsdenn beruhet die Realität der Möglichkeit in der wirklichen Exiſtenz, davon man nur noch abſtrahiret. Da nun aber das Weſen des Verſtandes das Kennzeichen der Wahrheit iſt, § 15: So iſt die Wirklichkeit der Gedanke von etwas dasjenige, wodurch wir das mögliche und unmögliche von einander unterſcheiden. Daher ſagen wir auch: **möglich** iſt, was ſich denken läßt, d. i. was gedacht wird, wiefern es gedacht wird. Das Weſen der Möglichkeit iſt alſo zwar etwas auſſer dem Verſtande. Allein man kan ſie auch durch ihr Kennzeichen in dem Verſtande definiren, nur daß man zu Vermeidung der Abwege

Höherer Begriff der Möglichkeit ſolcher Dinge, die noch nicht exiſtiren.

Was das Kennzeichen der Möglichkeit iſt.

ſich

ſich bewußt bleiben muß, daß man alsdenn noch nicht das Weſen, ſondern nur das Kennzeichen derſelben angegeben habe, welches auch über die gebührenden Schranken nicht ausgedehnet werden darf. Wenn man nun ein möglich Ding nur in ſoferne betrachtet, wieferne es ſich denken läßt, das iſt, wieferne das, was man in einem Begriffe ſetzt, ſich wirklich in einen Begriff vereinigen läſſet, ohne daß ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt, oder irgend einem wahren Satze herauskommt, als in welchem Falle auch die Gedanke nur anſcheinend wäre, und bey fortgeſetzten Nachdenken wieder verſchwinden müßte: So heißt es die **ideale Möglichkeit**, oder die bloſſe **Möglichkeit in den Gedanken.** Manche nennen dieſelbe die **metaphyſiſche Möglichkeit.** Richtet man aber ſeine Aufmerkſamkeit darauf, daß man für bekannt annehmen kan, daß auch zu dem gedachten Dinge zureichende Urſachen wirklich vorhanden ſind, welche nur in den Stand der Action kommen dürfen: So heißt ſolches die **reale Möglichkeit**, oder die **Möglichkeit auſſer den Gedanken.**

Unterſchied der idealen und realen Möglichkeit.

Beyde Arten der Möglichkeit leiden ferner mancherley Grade. In Anſehung der Erkenntniß, die wir von einer gedachten Sache haben, und um welcher willen wir ſie möglich nennen, iſt die **Möglichkeit** entweder eine **determinirte**, oder **undeterminirte.** Nemlich eine **determinirte**

Grade der Möglichkeit in Anſehung unſerer Erkenntniß.

Was die determinirte

und undeterminirte, oder poſitive und negative Möglichkeit iſt.

Möglichkeit heißt, wenn man die Art und Weiſe, wie etwas beſchaffen ſeyn, oder geſchehen ſoll, ſich nach allen Umſtänden deutlich vorſtellet. Man kan ſie auch die poſitive Möglichkeit nennen. Die undeterminirte, oder negative Möglichkeit iſt, wenn man einen Begriff nur darum für möglich hält, weil wir zwiſchen dem, was wir darinnen denken, keinen Widerſpruch zeigen können.

Grade der realen Möglichkeit.

Je mehr wir bey der realen Möglichkeit von der Exiſtenz der Urſachen eines gedachten Dinges wiſſen, deſto realer iſt ſie. Z. E. wenn die Erkenntniß der Urſachen vollſtändiger oder gewiſſer iſt; wenn wir wiſſen, daß die Urſachen nicht nur vorhanden ſind, ſondern auch ſogleich zu agiren anfangen können, oder daß ſie in die nöthige Verbindung leicht kommen können, welche zu ihrer Action nöthig iſt. Die ideale Möglichkeit eines nicht exiſtirenden Dinges würde zu gar nichts nütze ſeyn, wenn ſie nicht zum wenigſten ſo viel Realität in ſich hielte, daß zu allem, was weder ſich ſelbſt noch andern geſetzten Wahrheiten widerſpricht, zum wenigſten Gott eine zureichende Urſache iſt, wenn er ſich ſeiner Allmacht bedienen wollte; Oder wenn wir nicht, ſo lange wir von der göttlichen Exiſtenz noch abſtrahiren, dennoch zweifelhaft ſeyn müßten, ob nicht vielleicht Urſachen irgendwo vorhanden ſind, oder kommen können, welche das gedachte Ding

ma=

machen können, ingleichen ob es nicht ſchon iſt, ungeachtet uns ſeine Wirklichkeit noch nicht bekannt geworden iſt.

§ 57.

Der Begriff des wirklichen iſt eher als der Begriff des möglichen.

Es muß zwar alles, was entſtehet, zuvor möglich ſeyn. Denn ſonſt wäre es gar kein etwas, von welchem man alſo auch das Prädicat des Entſtehens nicht ſagen könnte, § 11. Ferner kan man auch alles, was ſchon exiſtiret, möglich nennen, wieferne man nemlich von der Exiſtenz deſſelben abſtrahiret, und nur den Begriff davon in dem Verſtande betrachtet. Es verdienet aber angemerket zu werden, daß, ungeachtet in dem Begriffe des möglichen weniger iſt als in dem Begriffe des wirklichen, dennoch **der Begriff des wirklichen ſo wohl der Natur nach, als unſerer Erkenntniß nach, eher ſey, als der Begriff des möglichen.** Ich ſage erſtlich, daß er der **Natur nach** eher ſey. Denn wenn nichts wirkliches wäre: So wäre auch nichts mögliches, weil alle Möglichkeit eines noch nicht exiſtirenden Dinges eine Cauſalverknüpfung zwiſchen einem exiſtirenden und zwiſchem einem noch nicht exiſtirenden Dinge iſt. Ferner iſt auch **unſerer Erkenntniß nach** der Begriff des wirklichen eher, als der Begriff des möglichen. Denn unſere erſten Begriffe ſind exiſtirende Dinge, nemlich Empfindungen, wodurch wir erſt hernach zu dem Be-

griffe des möglichen gelangen müſſen. Ja wenn man auch gleich aufs ſchärfſte a priori meditiren will: So iſt doch der Begriff der Exiſtenz eher, als der Begriff der Möglichkeit. Denn zu dem Begriffe der **Exiſtenz** brauche ich nur die einfachen Begriffe der **Subſiſtenz**, des **Nebeneinander** und der **Succeßion**. Hingegen zu dem Begriffe der **Möglichkeit** habe ich den Begriff der **Cauſalität**, **Subſiſtenz** und **Exiſtenz** vonnöthen. Wenn man dieſe gering ſcheinende Anmerkung aus der Acht läßt: So macht man ſich ohne Noth Schwierigkeiten, und geräth leicht auf Definitionen, welche keine wahre Deutlichkeit bringen, ſondern am Ende auf einen bloſſen Wortkram hinaus laufen.

§ 58.

Was unmöglich iſt.

Wenn man verſtehet, worinnen das Weſen des möglichen beſtehe: So wird man nun auch leicht beſtimmen können, was **unmöglich** heiſſe. Nemlich **unmöglich** iſt, worzu keine Urſache vorhanden iſt, noch ſeyn wird, welche das, was man denket, oder zu denken einen Verſuch thut, machen kan. Das **Kennzeichen der Unmöglichkeit** iſt, wenn von dem, was etwan dem erſten Anblicke nach etwas zu ſeyn ſchiene, bey fortgeſetztem Nachdenken nicht die geringſte Gedanke übrig bleibt. Weil es aber darauf ankommt, ob wegen eines entſtehenden Widerſpruchs oder nur ſonſt

Was das Kennzeichen der Unmöglichkeit iſt.

Grade der Unmöglichkeit in Anſe-

ſonſt keine Gedanke übrig bleibt, welche beyderley Gattungen der Undenklichkeit nicht von einerley Effecte ſind: So leidet die Zuverläßigkeit, mit welcher wir wiſſen können, ob etwas unmöglich ſey, gar verſchiedene Stuffen. Nemlich wieferne wir uns ganz deutlich bewußt ſind, daß gewiſſe Begriffe, wenn ſie in einen verbunden werden ſollten, einander ſelbſt widerſprechen würden: So iſt ihre Verbindung **ſchlechterdings unmöglich.** Wieferne wir uns bewußt ſind, daß die Verbindung gewiſſer Begriffe andern ſchon geſetzten Wahrheiten widerſprechen würde: So iſt ſie in demjenigen Grade unmöglich, in welchem es gewiß iſt, daß dieſelben andern von uns ſchon geſetzten Wahrheiten auch wirklich Wahrheiten ſind. Wieferne wir zwar keinen Widerſpruch entdecken können, wenn wir etliche Begriffe verbinden oder trennen wollen; allein wir ſind uns doch bewußt, daß alles unſeres Verſuchs ungeachtet die Trennung oder Verbindung ſich dennoch nicht machen laſſe: So iſt dieſelbe auch wirklich unmöglich, wieferne nicht etwan die oben § 14 angegebenen Einſchränkungen ſtatt finden; Nemlich wieferne wir den Satz nicht etwan **wegen einer Colliſion mit dem Satze vom Widerſpruche**; oder **wegen der Verſicherung eines vollkommenern Geiſtes**, welcher uns nicht betrügen will; oder **wegen** einer

hung unſerer Erkenntniß.

Was ſchlechterdings oder wegen des Widerſpruchs mit andern Wahrheiten unmöglich iſt.

Wiefern dasjenige unmöglich iſt, was wir nicht denken können, obgleich kein Widerſpruch entſtehet.

Erſte Bedingung.

Andere Bedingung.

Dritte Bedingung.

ner Verbindlichkeit dennoch zugeben müſſen, oder wieferne wir nicht etwan wegen der Einſchränkung unſeres Weſens für bekannt annehmen müſſen, daß die Abweſenheit einer Gedanke von einer Sache ihren Grund eben ſo leicht in unſerer Einſchränkung, als in der Unmöglichkeit der Sache an ſich ſelbſt haben könne.

Vierte Bedingung.

Zweyerley Fälle, da die vierte Bedingung ſtatt findet.

Dieſer letztere Fall, in welchem das anſcheinende Kennzeichen der Unmöglichkeit nur entkräftet, iedoch auch das Gegentheil hierdurch allein noch nicht erwieſen wird, ereignet ſich alsdenn, wenn wir den § 15 angegebenen andern Hauptſatz auf etwas anderes, als **poſitive Begriffe** appliciren, ingleichen wenn wir den eben daſelbſt angegebenen dritten Hauptſatz bey **immateriellen Dingen**, und überhaupt bey ſolchen, von denen wir keine anſchauende Erkenntniß haben, keiner Ausnahme fähig erkennen wollten. Denn wenn man den Satz, daß zwey Dinge, die ſich nicht ohne einander denken laſſen, auch nicht ohne einander ſeyn können, auch auf den Fall appliciren wollte, da eines darunter etwas negativiſches iſt: So müßten wir auch nach demſelben ſchlüſſen, daß auch nichts ohne Schranken ſeyn könne, weil wir nichts poſitive und mit völliger Determination ohne Schranken denken können. Dieſes wäre aber ſehr ungereimt. Denn man müßte, anderer Urſachen

zu

zu geſchweigen, doch zum voraus wenigſtens ſo viel zugeben, daß die Unmöglichkeit, die Dinge ohne Schranken zu denken, eben ſo leicht von unſerer eigenen Einſchränkung, als von der Natur der Sachen herkommen könnte. Eben ſo verhält es ſich auch mit dem angeführten dritten Hauptſatze. Denn wollte man den Satz, daß, was ſich nicht mit und neben einander denken läßt, auch nicht mit und neben einander exiſtiren könne, auch bey immateriellen und überhaupt bey uns unbekannten Dingen, keiner Ausnahme fähig halten: So liefe man in Gefahr, daß die Unmöglichkeit, gewiſſe Begriffe zuſammen zu denken, bloß daher käme, weil wir uns immaterielle Sachen unter dem falſchen Bilde einer Materie, und überhaupt unbekannte Dinge unter einem falſchen Bilde von etwas, ſo uns bekannt iſt, vorſtellten. Denn die Figuren, Gröſſen und Bewegungen ſind das einzige abſolute, was wir mit einer anſchauenden Erkenntniß vollkommen deutlich denken. Noch ferner, wenn man etwas unmöglich nennet: So meinet man entweder, daß es **ſchlechterdings**, oder **bey Setzung gewiſſer Umſtände unmöglich** ſey. Nichts iſt ſchlechterdings unmöglich, als was ſich ſelbſt, oder den Eigenſchaften der allgemeinen nothwendigen Urſache aller Dinge widerſpricht. Das andere alles iſt nur bey Setzung gewiſſer Be-

Das unmögliche iſt es entweder ſchlechterdings, oder bey Setzung gewiſſer Umſtände.

Wenn uns etwas unmögliches als möglich vorkommen kan.

Bedingungen unmöglich. Zugleich erhellet auch dieſe Regel, **daß uns etwas in unſerem Verſtande als möglich vorkommen kan, was in der That unmöglich iſt.** Dieſer Fall ereignet ſich auf zweyerley Art. Einmal, wenn wir etwas in dieſer Welt überhaupt, oder in einem beſondern Falle für möglich halten, weil wir keinen Widerſpruch darinnen ſehen, ungeachtet keine Urſachen in dieſer Welt darzu vorhanden ſind; und ferner wenn wir etwas für möglich halten, wenn wir keinen Widerſpruch dabey finden, ungeachtet auch in keiner Welt Urſachen dazu da ſeyn können, welches wir aber nur nicht wiſſen, ſondern nur alsdenn einſehen würden, wenn wir das Weſen aller Dinge, und inſonderheit das innerliche Weſen der erſten nothwendigen Urſache aller Dinge völlig verſtünden. Wenn man dieſe a priori leicht zu begreiffenden Sätze wohl vor Augen hätte: So würde man ſich nicht ſo oft bey den Geheimniſſen der Religion übereilen, und gewiſſe Dinge deßwegen ſogleich für unmöglich halten, weil wir ſie nicht determinirt denken können, oder weil wir dazu keinen Grund aus der Natur der Sachen einſehen. Man würde vielmehr einſehen, daß es alsdenn bloß auf Beweiſe a poſteriori ankommen müſſe, ob man gewiſſe Zeugniſſe für göttlich zu halten habe. Denn ſo bald daſſelbe nur ſo weit erwieſen iſt, daß wir

eine Verbindlichkeit haben, es anzunehmen: So iſt es hernach nicht zu verwundern, daß uns der allervollkommenſte Geiſt Dinge lehren kan, welche wir nach unſerer Einſchränkung nicht begreiffen, oder davon wir die zureichende Urſache nicht einſehen.

§ 59.

Kraft, Raum und Zeit machen zuſammen die vollſtändige Möglichkeit eines Dinges aus.

Es iſt bisher gezeiget worden, daß das mögliche dasjenige ſey, was noch nicht exiſtiret, oder noch nicht als exiſtirend betrachtet wird, was aber doch nichts der Exiſtens widerſprechendes in ſich hält, und wozu, wenn es noch nicht exiſtiret, doch in ſoferne eine zureichende Urſache vorhanden, oder zukünftig ſeyn muß, wieferne in der Möglichkeit etwas reales ſeyn ſoll. Hieraus ergeben ſich etliche Begriffe, welche ſich aus dem Begriffe der vollſtändigen Möglichkeit durch Zergliederung herausbringen laſſen. Wenn eine Subſtanz exiſtiren ſoll: So muß ſie unmittelbar in einem irgendwo, und zu einer Zeit exiſtiren. Wenn alſo die Möglichkeit einer Subſtanz nichts der Exiſtenz widerſprechendes in ſich haben ſoll: So wird Raum und Zeit in dem weiteſten Verſtande ſchon voraus geſetzet, und für bekannt angenommen, und es iſt ein Theil von dem, was zur Möglichkeit einer Subſtanz erfordert wird. Ferner wenn ein noch nicht exiſtirendes Ding wahrhaftig möglich ſeyn ſoll: So wird in einem andern

dern exiſtirenden Dinge ſchon etwas voraus geſetzet, wodurch es ihm, vermittelſt einer Cauſalität, die Wirklichkeit geben kan, und welches eben die Kraft darzu heiſſet. Daher ſind **Kraft, Raum** und **Zeit** die Theile, welche zu der vollſtändigen Möglichkeit eines gedachten Dinges gehören. Daher können wir auch alle dreye ſo definiren, daß wir die Möglichkeit zum genere machen. Nemlich die **Kraft** iſt die **Möglichkeit** eines gedachten Dinges, welche an eine Subſtanz verknüpft iſt. Sie iſt alſo die **wirkſame Möglichkeit.** Der **Raum** und die **Zeit** aber ſind **unwirkſame Möglichkeiten,** deren Definition hierdurch erhöhet und vollſtändiger gemachet wird.

Erhöhete Erklärung des Raumes.

Nemlich der **Raum** iſt diejenige Möglichkeit des Zugleichſeyns der Subſtanzen **neben einander,** welche von der Kraft ihrer wirkenden Urſachen unterſchieden iſt. Man merke zur Erläuterung, wenn gleich vor der Welt nichts als Gott geweſen iſt: So iſt doch die Möglichkeit da geweſen, daß endliche Dinge neben einander ſeyn können. Daher definiret dieſer Begriff zugleich den möglichen Raum, von welchem ich oben geſaget habe, daß er ein abſtractum der göttlichen Exiſtenz ſey, § 51.

Erhöhete Erklärung der Zeit.

Die **Zeit** aber iſt diejenige Möglichkeit der **Succeßion** der Dinge, oder der **Folge** derſelben **hinter einander,** welche von der Kraft ihrer wirkenden Urſachen unterſchieden iſt.

Die-

Dieſe Möglichkeit iſt geweſen, auch ehe Dinge wirklich auf einander gefolget ſind. Daher wird abermal durch dieſen Begriff zugleich die Zeit im weiten Verſtande definirt. Zugleich erhellet hieraus, welches ich hier nur als eine Anmerkung erinnern muß, daß alles, was zur Möglichkeit endlicher Dinge gehört, von Gott dependent ſey. Denn wäre nicht Gott, als die erſte nothwendig exiſtirende Subſtanz: So wäre nicht nur keine **Kraft** da, wodurch die andern zur Exiſtenz kommen könnten, ſondern auch weder ein **irgendwo**, noch **irgend ein mal**, darinnen ſie ſeyn könnten, und in welchem Gott machen und zulaſſen muß, daß ſie mit ihm zugleich ſind.

§ 60.

Was die Gegenwart iſt.

Die **Gegenwart** iſt die Fähigkeit, irgendwo durch ſeine eigene Subſtanz ohne dazwiſchen kommende moraliſche Mittel-Urſachen, ja ohne alle Inſtrumente, welche man ietzo nicht wirklich noch regieret, wirken zu können. Sie iſt alſo eine Art des Zugleichſeyns zweyer Dinge, da man zum wenigſten eines darunter als ſo etwas betrachtet, welches durch ſeine eigene Subſtanz, und alſo nicht bloß moraliter, ſondern phyſice in dem andern, oder gegen das andere gewiſſermaſſen wirken kan.

Beweis der Uebereinſtimmung dieſes Begriffes mit dem Sprachgebrauche.

Ich muß zuförderſt die Uebereinſtimmung dieſes Begriffs mit dem Sprachgebrauche erweiſen. Das bloſſe Zugleichſeyn machet noch nicht,

nicht, daß Dinge einander gegenwärtig ſind. Es iſt auch der Gegenwart nicht weſentlich, daß die Dinge, die einander gegenwärtig ſind, ganz einerley Raum einnehmen müſſen. Denn unter den Geſchöpfen nimmt iedes ſeinen beſondern Raum ein, und doch iſt eines dem andern gegenwärtig. Es kommt auch auf die Weite nicht an, in welcher die Räume, die ſie mit ihrer Subſtanz einnehmen, von einander entfernet ſind. Man ſtelle ſich z. E. zwey Perſonen vor, welche drey Ellen weit von einander in einem Zimmer ſtehen: So ſind ohne Zweifel einander gegenwärtig. Man ſetze, daß zwiſchen ihnen eine Mauer aufgeführet würde, daß ſie ferner einander weder ſehen, noch hören könnten: So hören ſie hiermit auf, einander gegenwärtig zu ſeyn, ungeachtet ieder in dem Raume bleibet, darinnen er zuvor war. Mithin iſt die Gegenwart ein abſtractum ἐνεργητικόν, das iſt ein Prädicat, welches ſich auf eine Cauſalität gründet. Z. E. diejenigen Dinge ſind uns gegenwärtig, welche wir ſehen und hören; Ferner diejenigen, die in uns durch ihre Subſtanz wirken können, die Perſonen, mit denen wir reden können u. ſ. f. Jedoch wird nicht eben eine ietzo geſchehende Einwirkung erfordert. Zwey Perſonen, die in einem Zimmer ſitzen, bleiben einander gegenwärtig, wenn ſie gleich beyde die Augen zuſchlieſſen, und ſtille ſchweigen. Es gehöret alſo zur Gegenwart nur die

Fähig-

Fähigkeit, daß eines in das andere wirken kan. Und zwar iſt es genug, wenn nur eines von beyden in das andere wirken kan. Z. E. Gott iſt uns gegenwärtig, weil er unmittelbar in uns wirket und wirken kan, ungeachtet er viel zu vollkommen iſt, als daß ein Geſchöpfe in ihn wirken könnte. Ferner müſſen Dinge, in wieferne ſie einander gegenwärtig heiſſen, phyſice, das iſt durch ihre eigene Subſtanz eines in das andere wirken können. Die Gegenwart wird alſo dem Zuſtande entgegen geſetzt, da man etwas nur durch moraliſche Mittelurſachen ausrichtet. Z. E. wo man durch Briefe, oder Boten etwas zu Wege bringet, da iſt man deßwegen noch nicht gegenwärtig. Ferner wird ſie dem Zuſtande entgegen geſetzt, da man etwas zwar durch unmoraliſche Mittelurſachen ausrichtet, aber durch ſolche, die man ietzo durch ſeine Subſtanz nicht mehr wirklich regieret. Z. E. wenn einer ein Stücke mit einer brennende Lunte losbrennet, wenn er dieſelbe gleich auf einen noch ſo langen Stab geſtecket hat: So ſagt man, daß er demſelben gegenwärtig ſey. Hingegen wenn einer eine Lunte an einen Haufen Pulver leget, und dieſelbe auf der andern Seite anzündet, und davon gehet, ſo daß die fortglimmende Lunte endlich das Pulver entzündet: So ſagt man deßwegen nicht, daß er dem Pulver noch gegenwärtig ſey, weil die Entzündung des

Pulvers, die er zuvor veranſtaltet hat, doch ietzo nicht mehr durch deſſelben eigene Subſtanz regieret wird. Deßwegen muß es auch reduplicative verſtanden werden, wenn in der Definition der Gegenwart geſaget wird, ſie ſey eine ſolche Art des Zugleichſeyns zweyer Dinge, da eins in das andere durch ſeine Subſtanz wirken könne. Nemlich eben in ſoferne werden ſie einander gegenwärtig genennet, wieferne zum wenigſten eines in das andere durch ſeine Subſtanz wirken kan, und alſo geſetzet wird. Es kommt demnach auch darauf an, auf was für eine Einwirkung man ſiehet, und welche man verlanget. Z. E. wenn die Gegenwart darzu dienen ſoll, daß man mit einander reden will: So ſagen wir nicht mehr, daß uns derjenige gegenwärtig ſey, welcher weiter von uns iſt, als daß wir mit ihm reden könnten, ungeachtet wir ihn noch ſehen. Eben daher kommt es auch, daß wir in manchen Fällen zweifelhaft werden, ob wir eine Sache noch unter die uns gegenwärtigen zehlen ſollen, z. E. ob uns einer noch gegenwärtig ſey, den wir zwar erruffen können, aber mit einem Sprachrohre.

§ 61.

Eintheilung der Gegenwart in die mittelbare und unmittelbare.

Die Gegenwart kan in die **mittelbare** und **unmittelbare** eingetheilet werden. Die **mittelbare Gegenwart** iſt die Fähigkeit, irgendwo durch Inſtrumente oder

durch

durch die uns umgebenden Subſtanzen, die wir aber ietzo ſelbſt regieren, und wieferne wir ſie durch unſere eigene Subſtanz regieren, wirken zu können, z. E. wenn wir mit einem reden können. **Die unmittelbare Gegenwart** iſt, welche zu der Fähigkeit, irgendwo wirken zu können, keine beyhelfende Zwiſchenurſache braucht, z. E. wenn zwey Dinge einander berühren. Auf ſolche Weiſe ſind wir dem Raume, den wir erfüllen, unmittelbar gegenwärtig. Gott iſt allen Dingen unmittelbar gegenwärtig, nicht nur weil er alles in allem erfüllet, ſondern auch weil er durch ſein allmächtiges Wollen in alle Geſchöpfe unmittelbar und ohne beyhelfende Urſachen zu wirken vermag. Die Gegenwart iſt ferner entweder eine **einſeitige oder wechſelsweiſe und zweyſeitige.** Die **einſeitige Gegenwart** iſt, wenn zwar die eine Subſtanz in die andere zu wirken vermag, aber nicht umgekehrt. Z. E. die Sonne iſt uns bloß dadurch gegenwärtig, daß ſie in uns wirket. Die **zweyſeitige Gegenwart** iſt, wenn unter den zwey Dingen, die man einander gegenwärtig nennt, iedwedes in das andere wirken kan. Endlich iſt noch zu merken, daß man den Begriff der Gegenwart nicht nur zwiſchen zwey Subſtanzen, ſondern auch zwiſchen einer Subſtanz, und zwiſchen dem Raume und der Zeit abſtrahiren kan. Nemlich man iſt demjenigen

In die einſeitige und wechſelsweiſe Gegenwart.

Die Gegenwart kan zwiſchen zwey Subſtanzen, und auch zwiſchē den Subſtanzen und dem Raume und der Zeit abſtrahirt werden.

Raume gegenwärtig, darinnen man durch ſeine Subſtanz wirken kan. Wir ſind nur demjenigen Raume, welchen wir erfüllen, unmittelbar gegenwärtig. Hingegen ſind wir dem ganzen Raume, ſo weit wir z. E. ruffen, werfen, ſchieſſen können u. ſ. f. mittelbar gegenwärtig. Unter den Zeitpunkten iſt nur einer unmittelbar geſchickt, darinnen zu wirken, welcher der **gegenwärtige Augenblick** heißt. Wir pflegen aber gröſſere Abtheilungen der Zeit zu machen, und nennen hernach diejenige darunter gegenwärtig, darinnen der wahrhaftig gegenwärtige Augenblick mit enthalten iſt, z. E. wir ſagen, das gegenwärtige Jahr, oder die gegenwärtige Stunde. Weil alles andere, nur die Zeit ausgenommen, doch noch etwas iſt und bleibet, wenn es uns gleich nicht gegenwärtig iſt: So ſetzen wir in allen andern Exempeln dem gegenwärtigen das **abweſende** entgegen. Hingegen bey der Zeit müſſen wir dem gegenwärtigen das **vergangene** entgegen ſetzen, welches nicht mehr iſt, und das **zukünftige**, welches noch nicht iſt. Eben ſo nennen wir auch die Dinge, die ietzo nicht ſind, vergangen, wenn ſie in der vergangenen Zeit geweſen ſind; und zukünftig, wenn ſie in der zukünftigen Zeit ſeyn werden. Wie wir groſſe Abtheilungen der Zeit machen: So können wir auch die Abtheilungen des Raumes nach Belieben vergröſſern und ſagen,

Dem gegenwärtigen iſt das abweſende vergangene und zukünftige entgegen geſetzet.

ſagen, daß wir in derjenigen gegenwärtig ſind, davon derjenige Raum, in welchem wir wahrhaftig gegenwärtig ſind, ein Theil iſt. Z. E. ſo ſagt man, wir ſind in einer Stadt, in einem Lande, in der Welt, gegenwärtig.

* *

Das V Capitel.

Von den wirkenden Urſachen.

§ 62.

Durch ein iedwedes Ding wird etwas anders möglich § 29, in welcher Abſicht es eine Urſache heißt § 31. Wenn es nun nicht ſelbſt ein vollſtändiges Ding iſt § 18: So muß es ſich doch in oder an einem vollſtändigen befinden, und muß nur ein in den Gedanken abſtrahirter Umſtand von der Cauſalität eines vollſtändigen Dinges ſeyn. Jetzo wollen wir diejenigen Umſtände der Cauſalität und deren Unterſchiede, welche ſich an denenjenigen Urſachen, welche vollſtändige Dinge ſind, bemerken laſſen, weiter unterſuchen. Zuvor muß ich nur dieſes noch erinnern, daß man diejenigen Urſachen, welche etwas ihnen ähnliches hervorbringen (cauſas uniuocas); die andern aber cauſas aequiuocas nennet. Erklärung des Vorhabens. Was cauſae uniuocae und aequiuocae ſind.

§ 63.

Was die Kraft im weiten Verſtande iſt.

Das erſte, was an einer wirkenden und ganzen Urſache zu unterſcheiden vorkommt, iſt die Kraft. **Die Kraft in dem weiteſten Verſtande** iſt die an ein Ding verknüpfte Möglichkeit eines andern Dinges, § 29. Zuletzt muß dieſelbe allezeit an eine Subſtanz verknüpft ſeyn. Daher kan man auch ſagen, die **Kraft** ſey die an eine Subſtanz A verknüpfte Möglichkeit eines gewiſſen Dinges B, vermöge welcher in A etwas ſubſiſtiret, wodurch B ſeine Wirklichkeit hat oder bekommt, § 59. Es gehöret alſo zu dem Begriffe der Kraft, wenn er deutlich gedacht werden ſoll, der Begriff der **Cauſalität** und der **Subſiſtenz**. Nemlich diejenige Cauſalität, vermöge welcher A zu B etwas beyträgt, iſt eine in dem Subjecte A ſubſiſtirende Eigenſchaft, welche an das Subjectum auch alsdenn verknüpft iſt, wenn nichts hervor gebracht wird. Dieſe Eigenſchaft nun heißt in dem Subjecte A eine Kraft. Z. E. man ſtelle ſich irgend ein poſitives Ding vor, deſſen Nichtſeyn, oder Andersſeyn ſich denken läßt: So wird man einen Zwang fühlen, ein anderes Ding zuzugeben, von welchem dieſes herkommt. Man laſſe das beſtimmte Weſen der gedachten Dinge hinweg, und behalte nur das zwiſchen ihnen gedachte Verhältniß: So wird der Begriff der Cauſalität deutlich. Wieferne man nun her-

hernach dasjenige, was von der Cauſalität, der cauſae zukommt, auch zu der Zeit, wenn nichts hervorgebracht wird, als eine dem Subjecte der cauſae inhärirende Eigenſchaft betrachtet: So hat man den Begriff der Kraft.

§ 64.

Die Action iſt derjenige Zuſtand der Kraft, da dasjenige wirklich geſchiehet, was von ihr beygetragen werden muß, wenn dasjenige, was man der Kraft zuſchreibet, und wodurch ſie in ihrer Art gedacht, und von andern unterſchieden wird, wirklich ſeyn, oder werden ſoll. Z. E. der göttliche Verſtand ſoll eine Kraft, Wahrheit zu erkennen, ſeyn; und dasjenige, was erfordert wird, damit Erkenntniß der Wahrheit in Gott ſey, iſt auch beſtändig vorhanden, und geſchiehet ſtets. Folglich agirt der göttliche Verſtand beſtändig. Man hat in der Abfaſſung der Definitionen von der Kraft und Action darauf beſonders zu ſehen, daß ſich der Begriff derſelben auch auf ein unveränderliches Weſen, und auf ewige Actionen ſchicke, durch welche letztern nichts hervorgebracht wird, ſondern nur etwas, das man dabey denket, von Ewigkeit her wirklich vorhanden iſt. Suchet man hingegen nur die Definition von der Action einer ſolchen Kraft, welche allererſt etwas anderes her- Was die Action überhaupt iſt.

vorbringen ſoll: So läßt ſich der Begriff leichter abfaſſen. Nemlich die Action einer **Kraft etwas hervorzubringen**, iſt derjenige Zuſtand derſelben, da das geſchiehet, was dieſelbe in ihrer Art zu der Hervorbringung eines andern Dinges beytragen kan. Ich ſage mit Fleiß, es ſoll bey der Action nur diejenige Art von Dingen vorhanden ſeyn, welche dasjenige in ſeiner Art ausmacht und determinirt, was die Kraft A zur Entſtehung des Dinges B beyzutragen fähig iſt. Denn wenn auch gleich eine Kraft agiret: So iſt doch ihre Action noch mancherley Grade fähig, und ſie kan ſtärker, oder ſchwächer, geſchwinder, oder langſamer agiren. Jedesmal aber iſt doch dasjenige in ſeiner Art vorhanden, was die Kraft vermöge ihres Weſens beytragen ſoll. Z. E. bey allen Auswendiglernen thut die Seele das, was in ſeiner Art dasjenige iſt, wodurch ſie etwas dazu beytragen kan, daß Begriffe fortdauren, und uns leicht wieder einfallen und lebhaft werden. Man kan aber doch deßwegen ſich dabey mehr, oder weniger angreiffen. So lange eine Kraft agiret, und alſo dasjenige, was durch ſie möglich iſt, und wodurch man ſie denket, wirklich verrichtet: So nennet man ſie lebendig. Von demjenigen, was durch die Kraft zunächſt möglich ſeyn ſoll, ſagt man, wenn ſie agiret, daß es nunmehr actu ſecundo vorhanden ſey,

Worinnen die Action einer ſolchen Kraft beſtehet, die etwas hervorbringet.

Die Action leidet Grade.

Was eine lebendige Kraft heißt.

ſey, dahingegen es vorher nur actu primo vorhanden war. Daher heißt actu ſecundo vorhanden ſeyn ſo viel, als wirklich exiſtiren, wieferne man dieſe Exiſtenz als etwas betrachtet, welches man der Wirkſamkeit einer Kraft zuſchreibet. Hingegen actu primo vorhanden ſeyn heißt ſo viel, als durch die ſchon wirklich vorhandene Kraft eines Dinges, die aber nur noch nicht agiret, möglich ſeyn. Es iſt aber möglich, daß die Wirkſamkeit gewiſſer Kräfte an Bedingungen gebunden, oder in ihre Freyheit geſtellet ſeyn kan. Daher iſt dasjenige, was man bey der Kraft denket, vielfältig in dem Dinge ſchon actu primo vorhanden, ungeachtet es noch nicht actu ſecundo und alſo noch nicht wirklich da iſt. Man ſagt auch von dergleichen Dingen, daß ſie nur potentia oder in der Möglichkeit ſind. Dieſe Möglichkeit heißt potentia proxima, wenn alle erforderte Urſachen vorhanden ſind, und nur die Action hinzukommen darf; Hingegen potentia remota, wenn deren noch etliche fehlen. Je mehr von den erforderten Urſachen ſchon vorhanden ſind: deſto mehr ſagt man, daß ein Ding potentia propinqua da ſey, welches alſo unzehlig viel Zwiſchenſtuffen haben kan.

Wenn etwas actu primo oder ſecundo vorhanden iſt.

Was potentia, ingleichen potentia proxima und remota iſt.

§ 65.

Wenn etwas vorhanden iſt, worinnen durch die Action etwas hervorgebracht

Was das Object iſt.

wird: So heißt daſſelbe das **Object.** Z. E. diejenige Idee heißt das Object unſers Nachdenkens, welche wir ietzo durch unſer Nachdenken verändern, zergliedern, deutlich machen, mit andern zuſammen halten u. ſ. f. Man meint auch nichts anders, wenn man ſagt, dieſes oder jenes ſey das Object von einer gewiſſen Wiſſenſchaft. Denn dieſes heißt ſo viel, es ſey das Object der Meditation bey demjenigen, welcher die Wiſſenſchaft ſtudiret oder vorträgt. **Das Wort Object wird auch noch in einem andern Verſtande genommen,** da man die Originale unſerer Begriffe, welche durch die Begriffe vorgeſtellet werden, die **Objecte der Ideen** nennet. Vermuthlich iſt dieſer tropiſche Gebrauch des Wortes Object daher gekommen, weil die Dinge eben dadurch zu möglichen Objecten der Actionen der Geiſter werden müſſen, wenn man einen Begriff von ihnen hat. Die Beſtimmung des Objectes, oder desjenigen Theiles oder Umſtandes in demſelben, darein oder gegen welchen die Action geſchiehet, heißt die **Direction oder Richtung der Kraft.** Wenn man bey einer Bewegung in Gedanken alles andere hinweg läßt, und nur die Linie übrig behält, darinnen dieſelbige geſchiehet: So wird auch von dem Objecte nicht mehr übrig gelaſſen, als ein gewiſſer Punct des Raumes, gegen welchen ſie gezogen wird. Daher heißt die Beſtimmung des Ortes, gegen welchen

Eine andere Bedeutung des Wortes Object.

Was die Direction iſt.

Was die räumliche Direction

welchen

welchen eine Bewegung zugehet, **die Direction der Bewegung**, oder auch die Direction der Linie, darinnen die Bewegung geſchiehet, oder geſchehen kan. Wir haben dieſes oben § 53 die **räumliche Direction**, (directionem localem) genennet. oder Direction der Bewegung iſt.

§ 66.

Derjenige Zuſtand eines Dinges, da ein anderes vermittelſt ſeiner Kraft in daſſelbe wirket, heißt ein **Leiden** (paſſio). Man verwirre dieſe ontologiſche Bedeutung des Wortes Leiden nicht mit der Thelematologiſchen, da leiden ſo viel heißt, als Schmerz empfinden. Weil nun keine Action in ein Object ohne allen Effect ſeyn kan, indem ſie ſonſt, wieferne ſie eine Action in ein Object ſeyn ſoll, gar kein wirkliches Ding wäre, § 29: So kan man die Definition des **Leidens** alſo erhöhen, daß man ſage, es ſey derjenige Zuſtand eines Objectes, da durch die Action eines andern Dinges etwas in ihm verändert wird. Ein Leiden ſetzet demnach allezeit eine Action voraus: Aber deßwegen ſetzet nicht iedwede Action ein Object oder Leiden voraus, oder zugleich, wie aus den Begriffen ſogleich erhellet. Z. E. die Actionen des göttlichen Verſtandes ſetzen in dem Verſtande, wie wir hier das Wort nehmen, kein Object voraus. Es kan auch ein Ding in unterſchiedener Abſicht ſich zugleich leidend und thätig verhalten. Z. E. wenn die Thätigkeit deſſelben durch eine äuſſerliche Urſache

Was Leiden heißt.

Erhöhete Definition des Leidens.

ſache in ihm erwecket oder abgerichtet wird, oder wenn gar die thätige Kraft ietzo allererſt durch eine äuſſerliche Urſache in daſſelbe geleget wird.

§ 67.

Was die Receptivität iſt.

Die Beſchaffenheit eines Objectes, wodurch es eine Action anzunehmen und dasjenige, was dadurch verurſachet wird, einiger maſſen zu determiniren geſchickt iſt, heißt die **Receptivität oder Fähigkeit des Objects.** Es kan demnach keine Urſache weiter wirken, als wie es die Receptivität des Objectes verſtattet. Wenn mehr geſchehen ſoll: So muß, dafern es angehet, die ietzige Receptivität des Objectes zuvor ſelbſt geändert werden.

§ 68.

Was der Effect oder die Wirkung iſt.

Der **Effect** oder **die Wirkung** ſoll im genauen Verſtande von der Action der Kraft unterſchieden ſeyn. Folglich iſt ſie dasjenige, was durch die Action hervorgebracht wird, von der Action ſelbſt aber dem Subject oder dem Weſen nach unterſchieden iſt.

§ 69.

Was das Vermögen einer Kraft heißt.

Diejenige Möglichkeit, da eine Kraft eine Wirkung, oder einen gewiſſen Grad derſelben, nur bey gewiſſer Application hervor bringen kan, heißt im beſondern Verſtande **das Vermögen derſelben,** (potentia). Z. E. wenn man das Gewichte an einer Schnellwage verſchiebt: So bekommt es be-

beſtändig ein anderes Vermögen, ungeachtet die eigenthümliche Kraft deſſelben immer einerley bleibt. In der weitern Bedeutung heißt das Vermögen eines Dinges ſo viel, als Facultas, und alſo alles, was dadurch möglich iſt.

§ 70.

Wie man von dem Begriffe der Kraft im weiten Verſtande auf den Begriff derſelben im engern Verſtande oder der Grundkraft geführet wird.

Wir haben bisher das Wort Kraft in der weiteſten Bedeutung genommen. Es iſt aber zu merken, daß man ſolchergeſtalt nach Belieben an einem Dinge gar viel Kräfte abſtrahiren kan, welche durch die Natur ſelbſt nicht alſo, wie wir ſie unterſcheiden, unterſchieden ſind, und welche auch wohl zu einer deutlichen Cauſalerklärung derjenigen Wirkungen nicht geſchickt ſind, von denen man wiſſen will, aus was für Urſachen, und wie, ſie daraus entſtehen. Denn man kan nun ein iedwedes Ding, einen iedweden Effect oder Eigenſchaft, oder Vermögen einer Sache, mit der Idee einer Kraft überhaupt in einen Begriff zuſammen nehmen: So entſtehet daraus der Begriff einer Kraft. Z. E. ich ſage, der Menſch hat eine Kraft zu ſchreiben, zu dichten. Der Magen hat eine Kraft zu verdauen. Der Magnet hat eine Kraft, das Eiſen anzuziehen u. ſ. f. Mit welchen allen doch noch nichts erkläret iſt. Es verſehen es darinnen ihrer viele, daß, wenn ſie hernach aus einer ſolchen willkührlich abſtrahirten Generalkraft die zu erklärenden Effecte bequem ſubſumiren,

ren, oder als Determinationen deßjenigen anſehen können, was ſie darinnen annehmen, ſie ſich hernach ſogleich einbilden, daß ſie hiermit die Sache aus ihren Urſachen erkläret hätten. Z. E. wenn man ſich einbildet, in der vorſtellenden Kraft der Welt eine ſolche Kraft der menſchlichen Seele gefunden zu haben, daraus ſich dasjenige, was darinnen angetroffen wird, verſtehen laſſe. Allein es kan ja ſeyn, daß der Effect, den man abſtrahiret, und davon man die angenommene Kraft benennet, nur eine Wirkung iſt, welche von vielen Urſachen zuſammen genommen herkommt. Es kan auch ſeyn, daß er nur ein Theil oder abſtrahirter Umſtand an der Action oder Wirkung einer einzigen wahren Kraft iſt. Und es iſt ferner zu merken, daß, wenn man die Urſachen der Dinge zu erklären vorgeben will, man auch eine wirkliche Cauſalverknüpfung zwiſchen denſelben und ihren Wirkungen einſehen müſſe, und daß es hier mit Subſumiren und andern Exiſtentialverbindungen nicht ausgerichtet ſey. Alles, was den Dingen zukommt, das iſt in ihrem, oder in anderer Dinge Grundweſen gegründet, § 39. Wir müſſen alſo, ſo viel möglich, diejenigen Kräfte aufſuchen, welche das Grundweſen ausmachen, und aus denenſelben muß, wenn man ſie entweder einzeln betrachtet, oder unter einander vergleicht, oder mit den Kräften anderer Dinge zuſammen nimmt, dasjenige, ſo

ſo viel möglich, zu erklären geſucht werden, was einer Sache zukommt. Wir werden alſo hiermit auf den Begriff einer **Kraft im engern Verſtande** geführet, welche dem bloſſen Vermögen und denen willkührlich abſtrahirten Generalkräften entgegen geſetzet iſt. Nemlich eine **Kraft im engern Verſtande** iſt eine ſolche an ein Subject verknüpfte Möglichkeit anderer Dinge, welche in demſelben Subjecte eine beſondere, und auch auſſerhalb unſerer Gedanke dergeſtalt von andern unterſchiedene, Eigenſchaft iſt, daß ſie etwas einiges und von andern unterſchiedenes ausmacht, ohne daß ſie es durch unſere Betrachtungsart werden darf, und welche auch in dem Subjecte etwas beſtändiges iſt. Man kan dieſelbe auch eine **Grundkraft** nennen. Nun iſt zwar nicht zu leugnen, daß ſich nicht überall bis zu der Erkenntniß dieſer wahren und zu dem Grundweſen gehörigen Kräfte hindurch dringen läſſet, ſondern daß man ſich öfters daran begnügen laſſen muß, wenn man nur überhaupt weiß, zu was für Wirkungen ein Ding aufgelegt iſt, und in welcher Subſtanz man den Grund zu gewiſſen Wirkungen ſuchen muß. Damit wir aber doch ſo weit gehen, als man kan, und in Erklärung deſſen, was wir an den Dingen wahrnehmen, hernach nicht etwa nur die Eigenſchaften und Zuſtände derſelben unter Titel bringen, ſondern entweder die wahren Grundkräfte entdecken,

Was eine Kraft im engern Verſtande, oder eine Grundkraft iſt.

decken, oder uns doch denſelben ſo viel mög-lich, mögen nähern können: So will ich die Kennzeichen der wahren Grundkräfte in etlichen Regeln beſtimmen.

§ 71.

Kennzeichen der Grundkräfte. Erſtes Kennzeichen. Eine Grundkraft kommt dem Dinge beſtändig zu.

1) Eine wahre Grundkraft muß der Sache mit einer Beſtändigkeit zukommen, ſonſt iſt ſie ein bloſſes Vermögen, welches von der gegenwärtigen veränderlichen Application der wahren Grundkräfte und der zufälligen Verbindung des Dinges mit andern herkommt. Z. E. das Vermögen eines Gewichtes, welches ihm die Maſchine giebt, iſt nicht die wahre Kraft deſſelben, ob es gleich eine ihm wahrhaftig zukommende Kraft im weiten Verſtande iſt.

§ 72.

Anderes Kennzeichen. So lange man aus einer angenommenen Kraft den Effect nicht verſtändlich herleiten kan: So hat man entweder noch keine Grundkraft, oder man verſtehet ſie noch nicht vollkommen deutlich.

2) So lange wir dasjenige, was wir einer angenommenen Kraft zuſchreiben, noch nicht *cauſaliter* daraus erklären können, ſondern die Cauſalverknüpfung entweder nur wegen anderer Schlüſſe für wahr halten müſſen, oder gar die zu erklärenden Effecte nur als *ſpecies* oder Theile aus derſelben heraus nehmen und abſtrahiren: So lange haben wir entweder noch gar keine wahre Grundkraft herausgebracht, oder wir verſtehen zum wenigſten die wahre Beſchaffenheit der Kraft noch

noch nicht mit völliger Deutlichkeit. Nemlich die allgemeine Regel, nach welcher die Cauſalverknüpfungen entſtehender Dinge beurtheilet werden müſſen, iſt dieſe: Wenn zwey Veränderungen mit einer Beſtändigkeit auf einander folgen, und es erſtlich dem Weſen der einen nicht widerſpricht, wenn man ſie für die Urſache der andern hält, und man ferner beweiſen oder wenigſtens poſtuliren kan, daß auch keine deutlichere und richtigere erwieſene Urſache angegeben werden kan; endlich auch aus den höchſten Grundſätzen der Vernunft § 15 und deren Einſchränkung § 14-57 kein Gegenbeweis geführet werden kan: So iſt auch die eine wirklich für die Urſache der andern zu halten. Es laſſen ſich alſo Cauſalverknüpfungen der Dinge gar auf vielerley Art durch demonſtrative und wahrſcheinliche Schlüſſe erweiſen. Die Einſicht derſelben aber hat alsdenn allererſt ihre vollkommene Deutlichkeit, wenn man zugleich aus der zum Grunde gelegten Kraft die Wirkung nach allen Umſtänden *cauſaliter* herleiten, und begreiffen kan. Etwas *cauſaliter* herleiten und begreiflich machen, heißt, durch lauter axiomata cauſalia von der Urſache bis zu der zu erklärenden Wirkung fortgehen. Ein

Welches die allgemeine Regel von der Beurtheilung der Cauſalverknüpfungen iſt.

Wenn die Einſicht der Cauſalverknüpfung völlig deutlich iſt.

Was etwas cauſaliter herleiten heiſſet.

Was ein axioma cauſale heißt.

axioma cauſale heißt ein ſolcher Satz, da das Prädicat eine nächſte Folge des Subjects iſt, und da man innerlich empfindet, daß ſich das Subject nicht denken laſſe, ohne ihm zugleich dieſe nächſte Folge zuzugeſtehen. Ich nehme aber hier das Wort Subject in dem logikaliſchen Verſtande. Wie eine ſolche Cauſalerklärung gemacht werden müſſe, muß in der Vernunftlehre weiter gezeiget werden *; wie denn eben darinnen das Weſen der vollkommenen Cauſalſchlüſſe beſtehet. Es iſt demnach offenbar, daß, ſo lange zwiſchen dem zu erklärenden Effecte und demjenigen, was man zur cauſa angiebt, noch gar keine Cauſalverknüpfung, auch nicht einmal in genere, ſondern eine bloſſe Exiſtentialverknüpfung gedacht wird, daß man, ſage ich, auch alsdenn noch gar keinen Begriff von einer wahren Kraft denket; und ferner, daß, ſo lange man den Cauſalzuſammenhang, welchen man ſtatuiret, noch nicht vollkommen deutlich machen kan, man entweder noch nicht die wahre Grundkraft hat, oder doch ihre Beſchaffenheit nicht völlig einſiehet. Ich ſage alſo nicht, daß man ohne vollkommen deutliche Einſicht in den Cauſalzuſammenhang auch nicht wiſſen könne, ob

* Siehe D. Adolph Friedrich Hoffmanns Vernunftlehre. Th. II Cap. V § 182 ꝛc. oder in der meinigen § 348 - 351, 537.

ob überhaupt ein wahrer Cauſalzuſammenhang da ſey, welches ein unanſtändiges Vorurtheil bey ſolchen Leuten iſt, die in der Vernunftlehre unerfahren ſind, und ſich doch ſelbſt klug dünken; ſondern ich ſage nur, daß man, ſo lange ſich der Cauſalzuſammenhang nicht deutlich erklären läßt, ſich nur nicht einbilden müſſe, als ob man die erſten wahren Grundkräfte der Dinge alſo gefunden, daß man ſie deutlich verſtehe.

§ 73.

Drittes Kennzeichen. Eine endliche Grundkraft hat ſtets einerley nächſte Wirkung, und daraus müſſen ſich die fernern begreiffen laſſen.

3) **Was eine Grundkraft ſeyn ſoll, daſſelbe muß, wenn die Kraft endlich iſt, nicht mehr als einerley nächſte Folge beſtändig haben, und die nächſten Wirkungen derſelben dürfen unter einander nicht weiter als der Direction und dem Grade nach unterſchieden ſeyn; die fernern Wirkungen aber müſſen ſich aus der nächſten, und aus den unterſchiedenen Graden und Richtungen derſelben begreiffen laſſen: und dieſes muß man wirklich zeigen können, dafern der Begriff der Grundkraft völlig deutlich ſeyn ſoll. Hingegen gilt dieſe Regel nicht von der unendlichen Kraft.** Ich ſage erſtlich, eine endliche Grundkraft muß beſtändig einerley Art von Action verrichten, und einerley näch-

ſte Wirkung verurſachen, ſo oft ſie nur agiret. Denn wenn es erlaubt wäre, vielerley nächſte Actionen und Wirkungen einer einzigen endlichen Kraft zuzuſchreiben: So könnte die angenommene Kraft nichts anders als ein Generalbegriff ſeyn, unter welchen man etliche andere Begriffe nur zuſammen genommen hätte. Denn da ſich keine von den angegebenen Actionen vermittelſt der andern aus der Kraft begreiffen läßt: So denket man in der That gar nichts beſtändiges, daraus ſich dasjenige, was man ihr zuſchreibt, begreiffen lieſſe. Und mithin denket man entweder nur überhaupt einen Cauſalzuſammenhang zwiſchen gewiſſen Folgen und dem Weſen gewiſſer Subſtanzen, hingegen die Grundkräfte deſſelben Weſens weiß man noch gar nicht; Oder man muß zu iedweder nächſten Folge und Wirkung eine beſondere Kraft zugeben, und alsdenn haben wir, was wi: wollen. Auf andere Art kan man ſich hiervon auch alſo überzeugen. Wenn man einer endlichen Kraft mehr als einerley nächſte Action und Wirkung zuſchreiben darf: So verlieret die Naturlehre, ja es verlieren alle unſere Cauſalunterſuchungen, alle ihre Schranken und Gewißheit. Ein iedweder darf ſich nur einen bequemen Begriff ausſinnen, darinnen er dasjenige, was er erklären ſoll, zuſammen faſſet und es hernach wiederum heraus nehmen kan.

Und

Und geſetzt, es gäbe Dinge, welche mehr als eine Grundkraft haben, welches man doch, da es möglich iſt, nicht zum voraus wird leugnen wollen, wie es denn deren wirklich giebt: So verſchlöſſe man ſich hiermit ohne alle Urſache gleich zum voraus den Weg, iemals zur Erkenntniß derſelben zu gelangen. Z. E. wenn es mir erlaubt ſeyn ſoll, zu ſagen, unſere Seele habe eine einzige Grundkraft, nemlich die vorſtellende Kraft der Welt, darinnen aber ſo viel Vollkommenheit liege, daß ſie vermittelſt derſelben empfinden, nachſinnen, ſchlüſſen könne, u. ſ. f. ingleichen daß aus den Vorſtellungen Begehren und Verabſcheuen, Schmerz und Vergnügen und gewiſſe Thaten erfolgen können, da ſich doch dieſe Dinge, weil ſie mehr als dem Grade und der Direction nach unterſchieden ſind, unmöglich aus einer Grundkraft begreiffen laſſen: So müßte es auch in der Naturlehre erlaubt ſeyn, eine bequeme Form eines Dinges auszuſinnen, welcher man nach Belieben ſo viel zuſchriebe, daß ſich hernach alles, was man erklären ſoll, wiederum herausnehmen lieſſe. Z. E. ich müßte auch das Weſen des Lichtes erkläret haben, wenn ich ſpräche, es beſtehe in der Kraft zu leuchten, welche zugleich dieſe Determinationen habe, daß es unterſchiedene Farben mache, in gerader Linie fortgehe, und nach gewiſſen Regeln zurücke geworfen

und gebrochen werde; Oder ich müßte ſagen können, das Weſen des Waſſers beſtehe in der Kraft naß zu machen, welche zugleich dieſe Determinationen habe, daß es ſchwer ſey, in der Wärme flüßig werde, in der Kälte gefriere, daß es ausdampfe, die Salze auflöſe u. ſ. f. Da nun dieſes nichts anders als eine Sammlung der Erfahrungen unter einem Begriff wäre: So würde man mit Rechte verlangen, daß man dieſes alles, wenn es aus einer Kraft erkläret ſeyn ſoll, aus ſo etwas herleite, welches ſich beſtändig ähnlich bleibet, und daraus ſich das andere durch lauter axiomata cauſalia begreiffen läßt. Daher wird man an der gegebenen Regel nicht weiter zweifeln, daß eine endliche Kraft die Möglichkeit einer einzigen nächſten Action und Wirkung ſeyn müſſe, aus deren unterſchiedenen Graden und Richtungen ſich die fernern Wirkungen begreiffen laſſen. Es gehöret faſt zu nichts eine ſo ſubtile Abſtraction, als zu richtigen Cauſalerklärungen; Daher ihrer viele darinnen groſſe Schwierigkeit finden. Man muß nach und nach zu der Fertigkeit gelangen, unſere Regel auszuüben. Ich habe ferner geſagt, daß man hingegen bey der unendlichen Kraft anders urtheilen, und ihr nicht etwa nur eine einzige nächſte Action beylegen müſſe. Denn auf dieſelbe ſchicken ſich die bisher angeführten Gründe

nicht,

nicht, und der Begriff derſelben zwinget uns vielmehr, das Gegentheil zu ſagen. Die unendliche Kraft iſt vermöge ihres Begriffs, wie an ſeinem Orte ausgeführet werden wird, diejenige, über welche ſich keine vollkommenere denken läßt. Wir müſſen ihr alſo alle diejenigen Vollkommenheiten beylegen, welche ſich nur ohne Widerſpruch in einen Begriff verbinden laſſen. Sie muß alſo eine Kraft ſeyn, welche zur Verrichtung aller, nur an ſich zugleich möglichen, Actionen und zur Hervorbringung aller, nur an ſich zugleich möglichen, Wirkungen geſchickt iſt. Und hingegen unſere eigene Endlichkeit überzeuget uns, daß wir die innerliche Beſchaffenheit derſelben zu denken nicht fähig ſind. Da wir nun an ſeinem Orte die Wirklichkeit einer unendlichen Kraft in Gott erweiſen werden: So werden wir dadurch verſichert werden, daß ſie eine wahre und einzige Grundkraft ſey, von welcher wir aber nur keine anſchauende, ſondern bloß eine ſymboliſche Erkenntniß haben. Wenn dahero ein endliches Ding zu mehr als einerley Art von Actionen geſchickt ſeyn ſoll: So muß das Grundweſen deſſelben aus mehr als einer Kraft beſtehen, welche nach gewiſſen Geſetzen der Actionen mit einander verbunden ſind. Man wird auch in der Verbindung mehrerer Grundkräfte in einem einzigen, ja in einem einfachen, Subjecte nichts ungereimtes antreffen,

wenn man ſich nur nicht die Kräfte als etwas körperliches vorſtellt, ſondern merket, daß deren unzehlig viele an ein einziges Subjectum verbunden werden können, welche nicht in unterſchiedenen Räumen, ſondern in ganz einerley Punkte des Subjects ſubſiſtiren, und daſſelbe, wenn es einfach iſt, ganz durchdringen.

§ 74.

Viertes Kennzeichen. Die Bedingungen, an welche die Action einer Grundkraft gebunden ſeyn ſoll, müſſen in eben demſelben Subjecte liegen.

4) **Wenn die Action einer Kraft, welche man einem Subjecte zuſchreibt, an gewiſſe Bedingungen gebunden ſeyn ſoll, unter denen ſie allererſt geſchehen kan: So müſſen dieſelben Bedingungen in eben demſelben Subjecte liegen, wenn die angegebene Kraft eine wahre Grundkraft ſeyn ſoll.** Denn geſetzt, ſie lägen in einem andern Subjecte: So würde der Effect, dadurch man die Kraſt denket, entweder aus derſelben gar nicht verſtanden werden können; alsdenn aber hätte man noch keine wahre Grundkraft entdecket, § 72, 73. Oder er müßte aus der Kraft und Action deſſelben andern Subjects zugleich mit verſtanden werden; alsdenn aber wäre er eine zuſammengeſetzte und keine nächſte Wirkung, und mithin wüßteman abermal noch keine Grundkraft, § 70. Daher iſt z. E. der Begriff der anziehenden Kraft, welche entfernte Subſtanzen gegen einander ausüben ſollen, und um ſo vielmehr gegen ein-

einander ausüben ſollen, je näher ſie einander kommen, keine Erklärung einer Grundkraft. Denn die Bedingungen, unter welcher ſich eine jedwede unter dieſen Subſtanzen auf gewiſſe Art bewegen ſoll, liegen auſſer derſelben.

§ 75.

Fünftes Kennzeichen. Die nächſte Folge einer Grundkraft muß etwas in ihrem eigenen Subjecte ſeyn.

5) **Die nächſte Folge, welche man einer Kraft zuſchreibet, und wodurch man ſie denket, muß, wenn ſie eine Grundkraft ſeyn ſoll, etwas in dem agirenden Subjecte ſelbſten ſeyn.** Denn wäre es auſſer demſelben: So ſagte man entweder nur den Effect, und dächte noch nichts, wodurch er begriffen werden könnte, mithin dächte man keine Grundkraft, § 72: Oder er müßte ſich durch einen nähern Effect in dem agirenden Subjecte ſelbſt verſtehen laſſen, und alsdenn müßte die Grundkraft durch denſelben gedacht werden.

Eine Kraft, die man durch einen Effect denket, der in einem Objecte hervorgebracht wird, iſt keine Grundkraft.

Inſonderheit iſt noch zu merken, daß, **wenn der Effect, dadurch man eine angenommene Kraft denket, in einem Objecte** hervor gebracht wird, die Beſchaffenheit des Objectes zugleich mit einen Einfluß darein hat. Daher iſt er ein zuſammengeſetzter Effect, welcher aus den Grundkräften mehrerer Dinge zugleich erkläret werden muß. Z. E. wenn ich ſage, das Waſſer hat die Kraft, die Salze aufzulöſen: So gebe ich hiermit noch keine Grundkraft an.

§ 76.

Sechſtes Kennzeichen. Eine Grundkraft muß ſich nicht wiederum aus andern cauſaliter herleiten laſſen.

6) Was eine Grundkraft ſeyn ſoll, das muß ſich nicht wiederum aus einer, oder etlichen andern Kräften in eben demſelben Subjecte *cauſaliter* **herleiten laſſen.** Denn ſie gehöret ſonſt nicht zum Grundweſen. Daher, wenn wir ſie als eine beſondere Kraft anſehen wollten: So geſchähe ſolches nur willkührlich, da hingegen ſie in der Natur ſelbſt nur eine Folge deſſen wäre, was in dem Subjecte unmittelbar als eine wahre Kraft lieget. Z. E. die Kraft zu reden, zu lachen u. ſ. f. iſt keine Grundkraft unſerer Seele.

§ 77.

Siebendes Kennzeichen. Eine Grundkraft muß kein Exiſtentialabſtractum einer andern Kraft ſeyn.

7) Was eine Grundkraft ſeyn ſoll, das muß nicht etwan eine Exiſtentialabſtractum, z. E. ein Theil, *ſpecies*, **Determination einer andern Kraft in dem Subjecte ſeyn.** Denn es würde ſonſt nur durch unſere willkührliche Betrachtungsart zu einer beſondern Kraft gemacht. Hiermit leugne ich aber nicht, daß es oft ſehr nützlich und nöthig iſt, daß man auch dergleichen Begriffe abſtrahiret. Man muß ſie nur nicht mit den Grundkräften verwirren. Z. E. der Trieb nach Glückſeligkeit iſt keine Grundkraft *.

§ 78.

Achtes Kennzeichen.

8) Hingegen halte man es nicht etwan für eine bloſſe, und für eine ſolche

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben § 107.

ſolche Determination einer Grundkraft, darzu keine beſondere Kraft weiter nöthig ſey, wenn an dasjenige, was durch die Action einer Kraft wirklich wird, hernach noch andere Umſtände angefüget und verbunden werden, welche ſich aber aus dem vorigen nicht als aus einer zureichenden Urſache verſtehen laſſen, wenn man nicht noch eine Urſache hinzu nimmt. Denn in der Wirkung darf nicht mehr ſeyn, als in der Urſache. Dieſes heißt ſo viel: es darf nichts in der Wirkung vorkommen, worzu nicht in demjenigen, was man als die zureichende Urſache davon ſetzet, die Kraft angetroffen wird. Denn der Ueberreſt, nemlich dasjenige, worzu in der Urſache keine Kraft liegt, müßte ohne alle Urſache entſtehen, welches ungereimt iſt, § 31. So oft demnach eine Wirkung vorkommt, darinnen ſich mehr befindet, als die angegebene Kraft der Urſache vermochte: So iſt es ein Zeichen, daß dieſelbe noch nicht die zureichende Urſache ſey, und daß man ſo lange fortfahren müſſe, noch mehr Kräfte in oder auſſer dem Dinge zu ſuchen, bis eine zureichende Urſache daraus wird. Auf ſolche Weiſe erkennet man z. E. daß in der menſchlichen Seele der Wille eine beſondere Kraft, oder vielmehr ein Inbegriff beſonderer Kräfte ſey. Denn obgleich das Wollen allezeit ſchon

Wenn man wahrnimmt, daß zu den Wirkungen einer Kraft hernach noch andere Umſtände angefüget werden, die ſich aus derſelben Kraft nicht verſtehen laſſen: So muß man auſſer derſelben noch eine oder etliche andere Kräfte zugeben.

In der Wirkung darf nicht mehr ſeyn, als in der Urſache.

ſchon gewiſſe Vorſtellungen vorausſetzet: So läßt es ſich doch aus den Vorſtellungen allein noch nicht begreiffen, ſondern es liegt noch etwas darinnen, welches zu verurſachen die Vorſtellungen allein keine Kraft haben, ſie mögen auch ſeyn, wie ſie wollen. Deßwegen iſt eine beſondere Kraft darzu nöthig.

§ 79.

Eintheilung der Kraft überhaupt in das unwirkſame Vermögen eines Exiſtentialgrundes und die thätige Kraft.

Dasjenige, was eine Urſache zur Hervorbringung eines Effectes beyträgt, verrichtet ſie entweder 1) **durch ihr bloſſes Daſeyn, weil durch daſſelbe die Exiſtenz oder eine gewiſſe Art zu exiſtiren eines andern Dinges möglich oder unmöglich, oder nothwendig gemacht wird.** Derowegen iſt auch alsdenn ihre Kraft nichts anders als die an das bloſſe Daſeyn eines Dinges vermittelſt der Geſetze der Wahrheit verknüpfte Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, oder Beſtimmung eines andern Dinges. Wir haben ſolche Urſachen oben **Exiſtentialgründe** genennet, § 36.

Was das unwirkſame Vermögen eines Exiſtentialgrundes heiſſet.

Die Kraft derſelben kan das **unwirkſame Vermögen eines Exiſtentialgrundes** heiſſen, (facultas exiſtentialis). Z. E. der Keil oder Hebel hat die Kraft zur Ueberwindung eines Widerſtandes eine Erleichterung zu verſchaffen. Dieſes geſchieht aber durch das bloſſe Daſeyn ihrer Figur und Structur. Daher ſind ſie bloß Exiſtentialgründe, und ihre Kraft beſtehet in einem unwirkſamen

Ver=

Vermögen. So verhält es ſich mit allen mechaniſchen Urſachen, das iſt, mit allen denjenigen Subſtanzen, welche und in wieferne ſie in die Beſtimmung ihres Effectes durch die Figur und Lage ihrer Theile einen Einfluß haben. Oder 2) **die Urſache wirket vermittelſt einer innerlichen Eigenſchaft ihres Weſens welche jetzo zu Hervorbringung dieſes Effectes abgerichtet iſt:** So ſchreibet man ihr eine **Activität** oder **Selbſtthätigkeit** zu. Sie heißt eine **thätige Urſache** und ihre Kraft eine **thätige Kraft**, (facultas actiua). Es iſt alſo eine **thätige Kraft** eine ſolche an eine Subſtanz verknüpfte Eigenſchaft ihres innerlichen Weſens, vermöge deren durch ſie etwas anderes wirklich iſt, oder entſtehet, ohne daß daſſelbe bloß eine Concluſion wäre, welche man bey Setzung der Exiſtentialumſtände des erſten vermöge des Satzes vom Widerſpruche zugleich mit einräumen muß. Dergleichen iſt die thätige Kraft der Elemente, das Denken und Wollen. **Es kan auch bey einer einzigen Urſache alles beydes zuſammen kommen.** Z. E. wenn ein Körper wirket: So liegt in der Figur und Lage ſeiner Theile ein unwirkſames Vermögen, wodurch ſeine Wirkung gewiſſermaſſen beſtimmet wird. Allein es iſt auch dabey die thätige Kraft der Elemente in demſelben, oder auch die thätige Kraft anderer Dinge auſſer ihm, die ihn bewegen,

Was eine thätige Kraft iſt.

Es kan beydes zuſammen kommen.

nicht

nicht zu vergeſſen, als ohne welche die Wirkung dennoch nicht geſchehen könnte. Z. E. die Axt ſpaltet das Holz nach den Geſetzen des Keils. Soferne iſt ſie ein Exiſtentialgrund. Die thätige Kraft aber iſt in den Elementen, daraus ſie beſtehet, in der Verknüpfung der Körper mit einander in der Welt, und in demjenigen, der ſie führet, zu ſuchen.

§ 80.

Was die Reaction oder der Widerſtand iſt.
Wie der Widerſtand zunimmt.

Die in einem Objecte befindliche Schwierigkeit, die Action einer Urſache anzunehmen, heißt die **Reaction**, oder der **Widerſtand**. Wenn alſo einmal dergleichen Schwierigkeit vorhanden iſt: So wird ſie um ſo viel gröſſer, je eine gröſſere Action die Urſache dennoch gegen das Object verrichtet; und die Vermehrung der Schwierigkeit iſt in ſoweit etwas, welches die wirkende Urſache ſelbſt vermittelſt der Natur des Objectes, darein ſie wirket, verurſachet. Denn weil dieſelbe Schwierigkeit ein beſtändig fortdaurender Umſtand iſt, und wieferne ſie es iſt: So wird ſie, wenn ſie ſchon eine einfache Action ſchwerlich zuläßt, eine vielfache noch ſchwerlicher zulaſſen.

Die Action und Reaction ſind einander gleich.

Hingegen braucht es auch nicht mehr Action der Urſache, um den Zuſtand eines Dinges zu verändern, als daß diejenige Schwierigkeit überwunden wird, welche der Veränderung deſſelben im Wege ſtehet. Denn eben dadurch wird der Zuſtand des Objects

ver-

verändert, wenn dasjenige weggenommen wird, was die Veränderung deſſelben verhinderte. So oft man dahero von ſolchen Urſachen redet, welche bey ihrer Action in ein Object eine Schwierigkeit anzutreffen fähig ſind, welches bey allen endlichen Urſachen ſtatt findet: **So iſt allezeit die Action und Reaction einander gleich.** Dieſen Satz werden wir in der Kosmologie bey Erklärung der Urſachen von der Bewegung brauchen. Und dahin will ich auch die weitere Ausführung deſſelben verſparen.

§ 81.

Was eine Grundthätigkeit oder actio prima iſt.

In den thätigen Subſtanzen kan eine Thätigkeit wiederum von einer andern abhangen, von welcher ſie eine Wirkung iſt. Dieſe Reihe aber kan nicht unendlich fortgehen, ſondern man muß zuletzt auf erſte Actionen kommen, welche aus der Kraft der Subjecte nicht vermittelſt einer andern Action, ſondern unmittelbar entſpringen, und nichts anders als die Anwendung der erſten Grundkräfte ſelbſt ſind. Ich will dieſelben **Grundthätigkeiten** (actiones primas) nennen. Es laſſen ſich **zweyerley Gattungen** derſelben denken. Erſtlich ſolche Grundthätigkeiten, **welche vermöge des Weſens der Subſtanz beſtändig fortdauren,** und welche eben das innerliche Weſen der thätigen Subſtanzen ausmachen. Wenn die Subſtanz noth-

Eintheilung der Grundthätigkeiten.

Einige dauren vermöge des Weſens der Subſtanzen beſtändig fort.

wendig iſt: So brauchen ſie keine fernere Urſache. Dergleichen ſind z. E. die Actionen des göttlichen Verſtandes. Iſt aber die Subſtanz zufällig: So brauchen ſie doch keine weitere Urſache, als daß das Grundweſen der Subſtanz erhalten wird.

Einige geſchehen nicht beſtändig.

Dergleichen ſind z. E. die thätigen Kräfte der Elemente. Ferner läßt ſich auch eine ſolche Art von Grundthätigkeiten denken, **welche nicht beſtändig geſchehen.** Dergleichen ſind z. E. die Actionen des menſchlichen Verſtandes und Willens.

§ 82.

Fernere Eintheilung derjenigen Grundthätigkeiten, welche nicht beſtändig geſchehen.

Einige können bey Setzung der Bedingungen, daran ſie verknüpft ſind, nicht auſſen bleiben.

Einige werden durch die darzu erforderten Bedingungen nur möglich, und können bey Setzung derſelben geſchehen und

Von denenjenigen Grundthätigkeiten, oder actionibus primis, **welche nicht beſtändig geſchehen**, laſſen ſich wiederum zwey Gattungen denken. Nemlich **erſtlich ſolche, welche bey gewiſſen Umſtänden, daran ſie als Bedingungen verknüpft ſind, dergeſtalt geſchehen müſſen, daß ſie bey Setzung derſelben nicht auſſen bleiben können.** Dergleichen ſind z. E. die Empfindungen, ingleichen die erſten Regungen der Begierden: **Ferner ſolche, welche durch die darzu erforderten Bedingungen nicht mehr als vollkommen möglich gemacht werden, und daher bey Setzung derſelben zwar geſchehen, aber auch unterbleiben, oder anders gerichtet werden können.** Alsdenn determiniret ſich die thätige Kraft ſelbſt zu einer

unter

unter mehreren Arten zu agiren, welche ihr bey Setzung gewiſſer Umſtände allerſeits vollkommen möglich ſind, d. i. ſie iſt auf eine ſolche Art thätig, daß die Thätigkeit, wodurch ſie eine von den möglichen Thaten unternimmt, nicht wiederum etwas anderes voraus ſetzet, wodurch ſie determiniret würde, eben ietzo und eben ſo und nicht anders zu agiren. Sie gehet alsdenn vermöge der Vollkommenheit ihres Weſens von der Möglichkeit ihrer Wirkung, zur Wirklichkeit fort. Und ob man gleich von der Möglichkeit nicht auf die Wirklichkeit ſchlüſſen kan: So müſſen doch die thätigen Urſachen von der Möglichkeit zur Wirklichkeit fortgehen können: und das iſt ganz eine andere Frage, woher wir hernach wiſſen können, ob ſolches ietzo wirklich geſchehe, oder geſchehen ſey.

unterbleiben oder anders gerichtet werden.

§. 83.

Die Möglichkeit der letztern Art von Thätigkeiten, welche bey einerley Umſtänden geſchehen und unterlaſſen, oder auch anders gerichtet werden können, wird von einigen ohne Urſache geleugnet, oder in Zweifel gezogen. Denn in dem Begriffe derſelben läßt ſich kein Widerſpruch zeigen, und alſo ſind ſie möglich. Wir ſind nur aus den Cauſaluntersuchungen dererjenigen Dinge, wo ſie nicht vorkommen, und welche den größten Theil unſerer Wiſſenſchaft ausmachen, nemlich aus der Unterſuchung

Daß dergleichen Grundthätigkeiten möglich ſind, welche bey einerley Umſtänden geſchehen und unterbleiben können.

der Wirkungen der Körper, des Verſtandes, der Seelen der Thiere, ja auch gewiſſer Wirkungen des menſchlichen Willens, gewohnt, überall nach ſolchen Urſachen zu fragen, welche bey gewiſſen Umſtänden nur auf einerley Art zu wirken determiniret ſind. Dieſes muß aber einen vernünftigen nicht hindern, auch die Möglichkeit der andern Gattung von Thätigkeiten in Betrachtung zu ziehen, und Achtung zu geben, wo dieſelbe vorkommt. Ein Haupteinwurf, welchen man darwider machet, iſt dieſer, daß man ſich einbildet, es würde dadurch ein blindes Ungefehr eingeführet. Es iſt hier noch nicht der Ort, alle Gründe zur Widerlegung deſſelben angeben zu können. Allein nachdem die Exiſtenz einer nothwendigen und allervollkommenſten Subſtanz erwieſen ſeyn wird, von welcher die andern herkommen, und welche die Welt ſo erſchaffen muß, wenn ſie einmal ſchaffen will, daß auch dieſelbe nicht vergeblich ſey: So wird erhellen, daß nicht nur in derſelbigen Subſtanz ſelbſt, nemlich in Gott, dergleichen Thätigkeit ſey, ſondern auch daß dieſelbe in den erſchaffenen vernünftigen Geiſtern ſeyn müſſe, damit ſie einer moraliſchen Zurechnung ihrer Thaten und der Tugend fähig werden, wie man auch ſolches a poſteriori findet. Dahingegen läßt ſich auch alsdenn verſtehen, daß dieſelbe weder in dem Verſtande der vernünftigen

Jedoch ſind ſie nirgends möglich, als in dem Willen vernünftiger Geiſter.

tigen

tigen Geſchöpfe, noch in den Elementen und Seelen der Thiere ſtatt finden könne, weil ſie daſelbſt den Endzwecken eines weiſen Schöpfers nur entgegen ſeyn und alle Ordnung in der Welt aufheben würde. Daher ſie daſelbſt in eben dem Grade unmöglich ſeyn muß, in welchem es nothwendig iſt, daß ein Gott iſt, und daß er weiſe iſt. Eben deßwegen, weil dieſe Art von Grundthätigkeiten nur in den vernünftigen Geiſtern ſtatt findet, bey denen ſie eben die Freyheit im thelematologiſchen Verſtande ausmacht: So wollen wir dieſelben die **Grundthätigkeiten der Freyheit** (actiones primas liberas) nennen. Hieraus erhellet zur Gnüge, daß man ohne Urſache beſorget, es werde dadurch ein blindes Ungefehr eingeführet. Denn in dem wirkenden Subjecte haben ſie allezeit eine wahrhaftig zureichende Urſache, und geſchehen auch allezeit nach Ideen, und zwar nach den Ideen eines vernünftigen Geiſtes. Sie ſind vielmehr die vollkommenſte Art von Thätigkeit, welche aber nicht den unvollkommenern Geſchöpfen, ſondern nur den vernünftigen, und nur ſofern mitgetheilet werden kan, wiefern nicht der Vollkommenheit des höchſten Weſens ſelbſt zu nahe getreten wird. In die Ontologie gehöret nicht mehr, als die Möglichkeit derſelben zu zeigen, und anzuweiſen, wie man in der natürlichen Ordnung der Abſtraction a priori

Daher können ſie die Grundthätigkeiten der Freyheit heiſſen.

auf dergleichen Gattung von Grundthätigkeiten geführet werde. Die Wirklichkeit derſelben aber muß gehörigen Ortes theils aus unſerm innerlichen Bewußtſeyn, theils aus der Schöpfung der Welt, welche in irgend einem Zeitpunkte frey hat geſchehen müſſen, theils aus dem Endzwecke der Welt, welcher etwas iſt, das durch freye Thaten befördert wird, theils aus der Wirklichkeit wahrhaftig moraliſcher göttlicher Geſetze erwieſen werden *. Noch ein anderer Einwurf, welchen einige hierbey machen, iſt dieſer, daß die Freyheit, wenn ſie ſolche Grundthätigkeiten, wie wir ihr beylegen, ſoll verrichten können, ein undeterminirtes Ding ſey. Gleichwohl räumten wir ſelbſt ein, daß ein undeterminirtes Ding nicht ſeyn könne, § 24. Daß aber dieſelbe nach unſerm Begriffe ein undeterminirtes Ding werde, wollen ſie daraus erhärten, weil wir geſtünden, daß dieſelbe, wenn ſie wirket, nicht determinirt ſey, eben ietzo zu wirken, oder vielmehr ſo, als anders, zu wirken. Allein man laſſe ſich nur nicht die Zweydeutigkeit des Wortes determinirt ſeyn hinter das Licht führen, da es das einemal vor ein adiectivum, das anderemal aber vor ein participium genommen wird. Wenn wir ſagen, ein undeterminirtes Ding könne nicht ſeyn, ſo heißt es ſo viel: ein Ding könne nicht ſeyn, wenn

Die Freyheit iſt nach unſerm Begriffe kein undeterminirtes Ding.

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben §. 42. 211.

wenn es nicht alle die **inhärirenden** Determinationen hat, welche zu ſeiner Vollſtändigkeit gehören. Dieſe geſtehen wir aber ſowohl der Freyheit als ihren Grundthätigkeiten zu. Die Freyheit hat alle die **inhärirenden** Determinationen an ſich, welche zu einer vollſtändigen Kraft gehören. Gleichergeſtalt fehlet es auch ihrer Thätigkeit an keiner **inhärirenden** Determination, welche zu einer exiſtirenden Thätigkeit nöthig iſt. Das aber iſt eine ganz andere Frage, ob eine entſtehende Thätigkeit einer Kraft auch **auſſerhalb ſich** allezeit nicht nur etwan eine zureichende Urſache in dem Subjecte, ſondern auch **etwas anderes** voraus ſetze, wodurch ſie determiniret wird, daß ſie bey Setzung der iedesmaligen Umſtände nur auf einerley Art ſeyn oder geſchehen kan, oder geſchehen muß. Dieſes iſt nicht nur unerwieſen, ſondern auch unerweislich und falſch.

§ 84.

Wir wollen nunmehro aus den gegebenen Begriffen die **Kennzeichen der Grundthätigkeiten** etwas genauer aufſuchen, welches uns den Weg bahnen wird, noch beſſer zu beſtimmen, wie weit man in Aufſuchung der Gründe der Dinge gehen ſolle, und was vor welche bey den unterſchiedenen Gattungen der Dinge ſtatt finden. Die Kennzeichen der Grundthätigkeiten werden folgende ſeyn: 1) eine

Die Kennzeichen der Grundthätigkeiten.

Erſtes Kennzeichen.

Eine Grundthätigkeit iſt etwas in dem wirkenden Subjecte ſelbſt, nicht in einem Objecte.

Grundthätigkeit muß etwas in dem wirkenden Subjecte ſelbſt ſeyn. Dasjenige aber, was die wirkende Urſache in einem Objecte hervorbringet, iſt keine Grundthätigkeit. Denn es iſt ein Effect § 68, und ſetzet ſchon eine andere Action voraus. Z. E. wenn wir unſere Glieder bewegen, ſo iſt ſolches keine actio prima. Hieraus folget ſogleich, wenn wir die Begriffe in anderer Ordnung betrachten, daß keine Veränderung in einem Dinge unter die *actiones primas* zu rechnen ſey, welche, und wiefern ſie von etwas äuſſerlichen verurſachet wird.

Was in einem Dinge von etwas äuſſerlichen verurſachet wird, iſt keine Grundthätigkeit. Erinnerung.

Es geht zwar an, daß eine von auſſen kommende Veränderung des Zuſtandes eine Bedingung iſt, unter welcher eine thätige Grundkraft zu wirken anfangen kan oder muß. Allein ſofern iſt ſie auch durch die äuſſerliche Urſache nicht hervorgebracht, ſondern nur möglich gemacht oder veranlaſſet worden. Aeuſſerlich nennen wir alles dasjenige, was weder ein Theil, noch anklebende Eigenſchaft, noch Determination deßjenigen Dinges iſt, gegen welches wir es halten.

Anderes Kennzeichen. Eine Grundthätigkeit darf von keiner andern hervorgebracht ſeyn.

2) Wenn etwas gleich in dem wirkenden Subjecte ſelbſt befindlich iſt, es wird aber von etwas vorhergehenden als von einer zureichenden Urſache hervorgebracht, ſo iſt es auch, wieferne es alſo hervorgebracht wird, vor keine Grundthätigkeit zu halten.

Man

Man merke aber wiederum, daß dem ungeachtet wohl die Wirkſamkeit der einen Grundkraft die Bedingung von der entſtehenden Thätigkeit einer andern Grundkraft, oder von der Möglichkeit der Action derſelben ſeyn kan, ingleichen daß die Wirkſamkeit der einen Grundkraft in dem Zuſtande der Action der andern etwas verändern, und ſie erhöhen, vermindern, oder auf Objecte richten kan. Alsdenn muß man alſo nur Acht haben, wie viel man eigentlich zu der Grundthätigkeit zu rechnen habe, und was man hingegen von dem Zuſtande derſelben vor einen Effect einer andern Grundthätigkeit halten müſſe. Die Betrachtung der menſchlichen Seelen giebt hier Exempel in Menge an die Hand. Z. E. die erſten Gedanken der Seelen ſind Grundthätigkeiten, aber ſie ſind an gewiſſe Bedingungen gebunden, bey deren Daſeyn ſie entſtehen oder lebhaft werden. Die Thätigkeit der Grundbegierden und der Freyheit gehöret auch unter die Grundthätigkeiten. Sie werden aber allererſt durch das Daſeyn der dazu gehörigen Gedanken möglich, und können auch hernach den Zuſtand der Gedanken auf mancherley Weiſe verändern. Erinnerung.

3) **Wenn eine Subſtanz ihren äuſſerlichen Zuſtand durch Bewegung verändert, ſo iſt ſolches keine** ***actio prima.*** Denn ſie wird entweder durch eine andere Subſtanz darzu gebracht, oder es Drittes Kennzeichen. Die Bewegung iſt keine actio prima.

muß in ihrem eigenen Subjecte etwas vorhergehen, welches etwas anders als eine Bewegung iſt. Denn da die Veränderung des äuſſerlichen Zuſtandes nichts in dem Subjecte ſubſiſtirendes iſt, ſo kan ſie auch keine erſte Action, ſondern ſie muß ein Effect davon ſeyn, § 63, 64, 68.

Viertes Kennzeichen. Was nicht unterbleiben kan, iſt keine Grundthätigkeit der Freyheit, ob es wohl eine Grundthätigkeit ſeyn kan.

4) **Wenn die wirkende Subſtanz auf ſolche Art thätig iſt, daß die Thätigkeit entweder gar nicht, oder nicht bey den ietzigen Umſtänden, unterbleiben kan, ſo kan zwar die Action eine Grundthätigkeit ſeyn, allein ſie iſt, wiefern ſie nicht unterbleiben kan, keine** *actio prima libera*, **oder Grundthätigkeit der Freyheit**, § 83. Die Subſtanz kan wohl frey ſeyn, aber deßwegen ſind nicht alle Thätigkeiten derſelben frey. Da auch eine Grundthätigkeit der Freyheit, weil ſie doch ein mögliches Ding ſeyn muß, nichts in ſich halten darf, was dem Weſen der Dinge überhaupt, oder den geſetzten Eigenſchaften der wirkenden Subſtanz widerſpricht: So muß man genau unterſcheiden, wie viel auch ſelbſt an einer freyen Handlung eigentlich vor frey zu halten iſt.

§ 85.

Beſtimmung des Satzes vom determinirenden Grunde.

Unter einem **Grunde** haben wir alles dasjenige verſtanden, wodurch etwas anderes wirklich oder möglich gemacht wird, und wieferne es alſo betrachtet wird, § 34.

Daher

Daher iſt ein determinirender Grund ein ſolcher, wodurch das in ihm gegründete dergeſtalt wirklich oder möglich gemacht wird, daß es bey dieſen Umſtänden nicht anders ſeyn kan, § 23. Es iſt ferner erwieſen worden, daß alles, was entſtehet, eine **zureichende Urſache**, das iſt, eine ſolche vorausſetzet, darinnen nichts fehlet, was zur Cauſalität nothwendig iſt, und daß es durch die Kraft derſelben ſeine Wirklichkeit bekommen muß, § 31; das Kennzeichen aber, ob etwas zufällig, und alſo einmal entſtanden iſt, iſt dieſes, wenn ſich das Nichtſeyn deſſelben denken läßt, § 33. **Wenn nun das entſtehende Ding, nach deſſen Grunde man fraget, eine Grundthätigkeit der Freyheit iſt: So kan man vermöge des Begriffes davon** § 82, 83 **nach nicht mehr als nach einer bloß zureichenden Urſache der Action fragen.** In allen andern Fällen kan man noch weiter gehen. Denn wenn etwas allererſt als ein Effect § 68 von einer actione prima hervorgebracht wird: So hat es bey Setzung ſeiner zureichenden Urſache weder unterbleiben noch anders geſchehen können. Man widerſpräche ſich ſelbſt, wenn man ſagte, es habe unterbleiben können, und man ſetzte doch in die zureichende Urſache ſchon eine zureichende und nicht verhinderte Thätigkeit, an welche die Entſtehung des Effectes weſentlich verknüpft iſt. Spräche man hingegen,

Die Grundthätigkeiten der Freyheit brauchen eine bloß zureichende Urſache.

Hingegen alle Effecte der Grundthätigkeiten haben eine determinirende Urſache.

gegen, es hätte anders erfolgen können, da ſich doch in der Urſache nur zu der gegenwärtigen, nicht aber auch zu einer andern Beſchaffenheit der Grund findet, ſo müßte die veränderte Beſchaffenheit, dafern ſie entſtünde, ohne alle zureichende Urſache entſtehen, welches abermal ungereimt iſt, § 31. **Mithin haben alle Effecte** § 68 **nicht etwan nur eine zureichende, ſondern eine determinirende Urſache.**

Auch alle Grundthätigkeiten, welche nicht Thätigkeiten der Freyheit ſind, haben einen determinirenden Grund.

Gleichfalls verſtehet ſich auch, daß ſelbſt **alle Grundthätigkeiten, welche aber nicht Grundthätigkeiten der Freyheit ſind**, vermöge des innerlichen Weſens der Dinge, oder vermöge derer auſſerhalb ihnen zugleich geſetzten Wahrheiten oder Bedingungen nicht anders ſeyn oder entſtehen können, als alſo, wie ſie ſind, oder entſtehen. **Alle dieſe Umſtände zuſammen genommen machen alſo ebenfalls iedesmal einen determinirenden Grund derſelben aus, und wenn er auch ganz oder zum Theil nur ein Exiſtentialgrund** § 36, 79 **ſeyn ſollte.**

Wie der Satz vom determinirenden Grunde heiſſen muß.

Aus beyden zugleich alſo läßt ſich nunmehro der wahre **Satz vom determinirenden Grunde** beſtimmen, welcher ſo heiſſen muß: **alles, was nicht eine Grundthätigkeit der Freyheit iſt, das hat, wenn es entſtehet, einen determinirenden Grund, das iſt, einen ſolchen, bey deſſen Setzung es nicht unterbleiben, auch nicht anders ſeyn oder**

oder **geſchehen kan.** Wenn man die § 84 angegebenen Kennzeichen der Grundthätigkeiten durchgehet: So wird man leichte wahrnehmen, daß man in der Phyſik, Mathematik, ja in allen Wiſſenſchaften, welche nicht von dem Willen vernünftiger Geiſter und dem Unterſchiede und Urſprunge der Thaten derſelben reden, mit lauter ſolchen Dingen zu thun haben, die entweder gar keine Grundthätigkeiten, oder doch keine Grundthätigkeiten der Freyheit ſind. Daher hat man daſelbſt überall nach dem determinirenden Grunde der vorkommenden Sachen zu fragen. Hingegen muß man ſich nicht etwan vergebliche Mühe machen, auch bey denen Grundthätigkeiten der Freyheit determinirende Gründe erdichten zu wollen.

In welchen Wiſſenſchaften man nach determinirenden Gründen zu fragen hat.

§ 86.

Der Satz des determinirenden Grundes redet nur von **Realgründen,** § 34, 36. Man verwirre ihn alſo nicht etwan mit der Regel, **daß man keinen Satz ohne zureichenden Grund,** nemlich ohne Beweisgrund, **annehmen ſolle,** welche Regel von **Idealgründen** redet. Was man damit meinet, daſſelbe iſt, wiefern es in die Ontologie gehöret, ſchon § 12-16 unter dem Titel von den Kennzeichen der Dinge und Undinge abgehandelt worden. Das übrige muß man in der Vernunftlehre ſuchen. Gleichergeſtalt iſt

Der Satz vom determinirenden Grunde iſt nicht mit der Regel vom zureichenden Idealgrunde zu verwirren.

Auch nicht mit der Regel von dem moraliter zureichenden Grunde.

zu erinnern, daß man den Satz vom determinirenden Grunde nicht mit der moraliſchen Regel verwirren müſſe, **daß man nichts ohne zureichenden Grund thun ſoll**, welches ſo viel heiſſet, als daß man bey allen ſeinen Thaten vorſetzlich überall die Regeln der Tugend und Klugheit zur Richtſchnur ſetzen ſoll *. Beyderley Verwirrung ereignet ſich deßwegen leichtlich, weil der Name des zureichenden Grundes vielmal gemißbrauchet wird, und auch diejenigen ihre Meinung unter ein ſo beqvemes und gelindes Wort zu verſtecken pflegen, welche in der That glauben, daß alles, was iſt, einen determinirenden Grund haben müſſe. Sie meinen alsdenn unter einem zureichenden Grunde nicht einen ſolchen, welcher zureichend iſt, ſeine Wirkung hervorzubringen, ſondern welcher zureichend iſt, die wirkende Urſache zu einer einzigen und bey den geſetzten Umſtänden zu eben dieſer Action zu determiniren.

§ 87.

Der determinirende Grund iſt zugleich ein Idealgrund a priori.

Da der menſchliche Verſtand die Wirklichkeit eines Dinges nur daraus vor ſich ſelbſt erkennen kan, wenn ſich das Gegentheil derſelben wenigſtens bey dieſen Umſtänden nicht als wahr denken läßt, § 15: So

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben § 164.

So kan man nur aus den determinirenden Gründen, nicht aber aus den bloß zureichenden, voraus ſehen, was bey Setzung derſelben wirklich werden müſſe. Die determinirende Gründe aber, ſo bald ſie deutlich gedacht werden, ſind vollkommen geſchickt darzu. Derowegen ſind dieſelben, wenn ſie auch gleich **Realgründe** ſind, doch allemal auch zugleich geſchickt, **Idealgründe** *a priori* abzugeben, daraus man die Gedanke ſelbſt von demjenigen bekommen kan, was in ihnen gegründet iſt, und daraus man alſo von dem letztern verſtehen kan, warum es vielmehr iſt als nicht iſt, und warum es vielmehr ſo als anders iſt, § 84. Hieraus läßt ſich demnach eine andere Regel herleiten, nemlich: **alles was nicht eine Grundthätigkeit der Freyheit iſt, das hat, wenn es entſtehet, einen ſolchen Realgrund, welcher zugleich geſchickt iſt, einen Idealgrund** ***a priori*** **abzugeben, oder, welches gleich viel iſt, es hat einen ſolchen Realgrund, aus welchem ſich verſtehen läßt, warum es vielmehr iſt, als nicht iſt, und warum es vielmehr ſo als anders iſt.** Dergleichen Gründe machen, ſo bald man ſie einſiehet, unſere Erkenntniß vollkommen **deutlich**, und thun alſo unſerer Begierde nach **Deutlichkeit** Genüge. Nur daß ſie theils der Natur der Sache wegen, theils wegen Mangel genugſamer Einſicht, nicht über-

Regel von Realgründen, die zugleich Idealgründe a priori ſind.

Dergleichen Gründe vermehren die Deutlichkeit, übertreffen aber die andern nicht nothwendig an Gewißheit.

überall zu haben ſind. Zur **Gewißhei** der Erkenntniß aber können auch die Ideal-gründe a poſteriori eben ſo zureichend ſeyn, und man braucht deßwegen einen Satz nicht ohne zureichenden Grund, nemlich ohne einen Grund, welcher zur vernünftigen Ueberzeugung zureichend iſt, anzunehmen, wenn man gleich die erſtern nicht hat, oder auch wol nicht haben kan.

§ 88.

Was ein niſus oder Bemühung im engern Verſtande iſt.

Eine Kraft, welche alſo agiret, daß ſie die Action nicht unterlaſſen kan, und deren Thätigkeit hiernächſt in einem Beſtreben beſtehet, den Zuſtand des wirkenden Subjects zu verändern, kan im beſondern Verſtande eine **Bemühung** (niſus) heiſſen.

Noch eine andere Bedeutung des Wortes niſus.

In einer noch engern Bedeutung heißt auch ein *niſus* ſo viel, als eine ſolche Bemühung, deren Wirkung anjetzo verhindert wird. Man nennet ſie auch alsdenn eine **todte Kraft**, und ſetzet ſie dem **lebendigen** niſui entgegen, welcher auch die Veränderung, wodurch er gedacht wird, wirklich hervorbringet.

§ 89.

Was eine moraliſche Kraft iſt.

Unter denenjenigen Kräften, welche die Wirkung, gegen welche man ſie hält, nicht unmittelbar hervorbringen, verdienen diejenigen eine beſondere Aufmerkſamkeit, welche ihren Effect, vermittelſt des Willens eines

nes andern Geiſtes, mit welchem ſie in einem gewiſſen Verhältniſſe ſtehen, bewirken. Man kan ſie **moraliſche Kräfte** nennen. Wenn man die Kraft dem Vermögen im engern Verſtande entgegen ſetzet, § 69: So muß ſie etwas beſtändiges ſeyn. Es iſt dahero eine **moraliſche Kraft** eine ſolche, vermöge welcher ein Ding durch den Willen eines andern Geiſtes, welcher ein gewiſſes beſtändiges Verhältniß gegen daſſelbe hat, etwas hervorbringen kan. Z. E. das Geld hat eine moraliſche Kraft, eigennützige Leute zu blenden. Ein bloſſes **moraliſches Vermögen** § 69 aber iſt ein ſolcher Zuſtand eines Dinges, vermöge deſſen es etwas vermittelſt des Willens eines Geiſtes hervor zu bringen vermag, wegen eines Verhältniſſes gegen denſelben, worein es eben ietzo einmal gekommen iſt. Wenn die wirkende Subſtanz, welche etwas vermittelſt des Willens eines andern Geiſtes ausrichtet, auch ſelbſt ein Geiſt iſt, hingegen der andere, durch welchen ſie ihre Sachen bewerkſtelliget, als geringer angeſehen wird, ſo heißt der letztere *cauſa miniſterialis.* Auſſerdem aber pfleget man dieſen Namen nicht zu gebrauchen.

Was ein moraliſches Vermögen iſt.

Was cauſa miniſterialis heiſſet.

Das

Das VI Capitel.
Von
dem was eins, einerley und unterſchieden iſt.

§ 90.

In wie vielerley Bedeutung das Wort Eins genommen wird.

Das Wort vnum oder **eins** wird in mehr als einerley Verſtande genommen. Entweder man ſetzet **eins** den **mehrern** von eben der Art entgegen; Oder man ſetzet **eins** denjenigen Dingen entgegen, welche **nicht vereiniget** ſind; Oder man nennet endlich dasjenige **Eins**, oder ſaget, daß es **einig** ſey, welches nur **einmal** exiſtirt, und da alſo der Begriff, in welchem man ſich ein gewiſſes Weſen vorſtellt, allemal auſſer der Gedanke einerley Object hat, in welchem er angetroffen wird, oder welchem er zukommt. So meinet man es z. E. wenn man ſaget, es ſey nur ein Gott.

§ 91.

Die Einheit, wenn ſie den mehrern entgegen geſetzet wird, iſt ein einfacher Begriff.

In der erſten Bedeutung, da das **Eins** denen **mehrern** entgegen geſetzet wird, iſt der Begriff der Einheit ganz einfach, und kan alſo durch Zergliederung nicht definiret, ſondern er muß aus den Exempeln abſtrahiret werden. So oft ich ein Ding denke, ſo denke ichs als **Ein** Ding. Und wenn ich alsdenn von der Einheit keinen deutlichen

chen Begriff hätte: So könnte ich keine Zahl denken, als welche allezeit aus mehrern Einheiten beſteht, und zu deren Denkung ich alſo den Begriff der **Einheit** und den Begriff des **auſſerhalb einander ſeyns** nöthig habe. Es wird aber niemand leugnen, daß wir von den Zahlen und den Verhältniſſen der Zahlen die allerdeutlichſten und gewiſſeſten Begriffe haben. Indem wir ſie alſo haben: So muß uns der Begriff der Einheit deutlich ſeyn. Da er ſich nun nicht zergliedern läßt: So müſſen wir nur auf die Art und Weiſe Achtung geben, wie wir ſelbſt durch Zergliederung anderer Begriffe darzu gelangen. Dieſes gehet auf dieſe Weiſe an: Wenn man das Ding A denket, ſo denket man es als **Ein** Ding. Und wenn man es noch einmal denket, iedoch ſo, daß das ietzige mit dem vorigen nicht einerley, ſondern ein anderes Individuum iſt: So denket man es wiederum als **Ein** Ding u. ſ. f. Und alsdenn hat man mehrere Dinge, denen das Weſen A zukommt. Man denket alſo eine Zahl, von welcher das Ding A die Einheit iſt. Es iſt alſo eine **Zahl** ein Begriff, darinnen man ſich mehrere Dinge, in welchen man einerley Weſen betrachtet, (und welche die Einheiten heiſſen) in ſofern ſie mehrere ſind, vorſtellt. Hingegen die **Einheit** iſt ein Ding A, aus deſſen mehrmaliger Setzung eine Zahl entſtehet, wiefern ſie daraus entſtehet. Wir ſind

Was eine Zahl iſt.

Was die Einheit iſt.

uns bewußt, daß alles, was wir denken, etwas ſey, aus deſſen mehrmaliger Setzung eine Zahl in Gedanken entſteht. Derowegen iſt auch hieraus klar, daß wir alles, was wir denken, als **Eins** denken, oder welches gleich viel iſt, daß ein iedes Ding **Eins** ſey.

§ 92.

Was die Verknüpfung oder Vereinigung iſt.

In der andern Bedeutung ſetzen wir die Dinge, die ein **Eines** ausmachen, denenjenigen Dingen entgegen, welche nicht vereinigt ſind. Alsdenn heiſſet alſo ein **Eines** dasjenige, darinnen man ſich lauter Dinge vorſtellt, welche eine Verknüpfung oder Vereinigung mit einander haben, wieferne man ſich dieſelben alſo vorſtellet. Die **Verknüpfung** oder **Vereinigung** iſt dasjenige Verhältniß zwiſchen zweyen oder mehrern Dingen, vermöge deſſen da, wo das eine geſetzt wird, unter gewiſſen Bedingungen auch das andere geſetzt wird. Und in wiefern dieſes Verhältniß ſtatt findet, in ſoferne ſind auch die Dinge nur vereinigt. Daher kan man auch alſo ſagen, zwey Dinge ſind in ſoferne **verknüpft** oder **vereinigt**, wiefern ſich die Art zu exiſtiren des einen wenigſtens gewiſſer maſſen ändern würde, dafern ſich die Art zu exiſtiren des andern veränderte. Und wiefern ſich die Veränderung des Zuſtandes des einen, nach der Veränderung des Zuſtandes des andern richtet,

richtet, in ſofern werden ſie nur vereinigt genennet.

§ 93.

Die Verknüpfung oder Vereinigung iſt entweder eine **Verknüpfung nur in Gedanken**, oder auch eine **Verknüpfung auſſer den Gedanken**. Es machen nemlich mehrere Dinge entweder deßwegen Eines aus, weil ſie unſer Verſtand wegen gewiſſer Abſicht unter einen Begriff zuſammen genommen hat, oder deßwegen, weil ſie auch auſſerhalb der Gedanke ein ſolches Verhältniß haben, daß wo das eine iſt, wenigſtens unter gewiſſen Bedingungen auch das andere iſt, und wenn des einen ſeine Art zu exiſtiren verändert wird, oder verändert werden ſollte, ſich auch in der Art zu exiſtiren des andern etwas verändern würde. **Ein einiges Weſen** heißt, worinnen alle Eigenſchaften, welche man darinnen denket, zu gemeinſchaftlichen Folgen, welche darinnen gegründet ſind, vereinigt ſind. Man wird finden, daß die Grundkräfte in einem Weſen von der Natur allezeit ſo vereinigt ſind, daß immer die eine eine neue Determination zu demjenigen hinzu ſetzet, was durch die andere möglich iſt.

Die Vereinigung iſt entweder nur in den Gedanken, oder auch auſſer den Gedanken.

Was ein einiges Weſen heiſſet.

§ 94.

Es iſt unmöglich, daß ein endlicher Verſtand alle mögliche Arten der Vereinigung ſollte begreiffen können. Wir haben alſo nur die allgemeineſten Claſſen anzumerken,

Arten der Vereinigung.

Unio metaphyſica. welche uns bekannt ſind. Ich will *unionem metaphyſicam* nennen, wenn zwey Dinge dergeſtalt vereinigt ſind, daß eins in dem andern ſubſiſtirt § 20. *Unio exiſtentialis* kan heiſſen, welche ſich zwiſchen zwey vollſtändigen Dingen befindet, deren eins in, oder neben dem andern dergeſtalt exiſtirt, daß es zum wenigſtens nicht ohne Schwierigkeit von ihm getrennet werden kan. Eine **thätige Vereinigung** iſt, wenn dasjenige, was der Grund der Vereinigung iſt, eine Thätigkeit iſt; hingegen eine **leidende Vereinigung** iſt, wenn dasjenige, was den Grund der Vereinigung ausmacht, etwas leidendes iſt. Die Vereinigung ſelbſt kan den Dingen *logice* **weſentlich** oder **zufällig** ſeyn, § 30. Eine beſonders merkwürdige Claſſe der Vereinigung machet die **moraliſche Vereinigung** der Geiſter aus, welche darinnen beſtehet, daß der eine die Endzwecke des andern als ſeine eigenen anſieht, und ſie jenem zugefallen als ſeine eigenen begehrt und ſucht. Die bloſſe Uebereinſtimmung der Gedanken oder des Willens iſt noch nicht genug darzu, weil ſich auf dieſelbe der allgemeine Begriff der Vereinigung noch nicht ſchicket. Jedwedes von beyden alſo machet nur einen Grund der Möglichkeit zur moraliſchen Vereinigung aus. Man ſiehet zugleich hieraus, daß eine iedwede Vereinigung zufälliger Dinge, welche auſſerhalb der Gedanke eine reale

Unio exiſtentialis.

Eine thätige Vereinigung.

Eine leidende Vereinigung.

Weſentliche und zufällige Vereinigung.

Die moraliſche Vereinigung.

Jedwede reale Vereinigung zufälliger Din=

unio

unio exiſtentialis ſeyn ſoll, au f einer Cauſalverknüpfung der Dinge beruhen müſſe, vermöge deren zum wenigſten eines gegen das andere thätig wirken muß, wiewol auch beyde wechſelsweiſe gegen einander thätig ſeyn, und auch wechſelsweiſe von einander leiden können. Denn es iſt ſonſt nichts anders auſſerhalb der Gedanke möglich, was einen Grund der Vereinigung zwiſchen vollſtändigen Dingen abgeben kan. Sobald man dahero dieſes hinweg nimmt: So muß man ſie nur durch einen Begriff im Verſtande vereinigen, d. i. die Dinge haben alsdenn entweder gar keine oder doch nur eine bloß ideale Vereinigung. Daher kan ich z. E. nicht einräumen, daß diejenigen, welche die präſtabilirte Harmonie glauben, eine reale Vereinigung zwiſchen Leib und Seele übrig laſſen; und man wird dieſes nicht leugnen können, wenn man nur genugſam einſiehet, worauf es dabey ankommt. Ihre Vereinigung iſt bey Setzung dieſer Meinung ſo gar in Abſicht auf Gott ſelbſt nur ideal. Man kan nicht einmal ſagen, daß ſie vermittelſt der Darzwiſchentretung Gottes vereiniget werden. Denn alsdenn müßte doch Gott zum wenigſten die Einrichtung des Weſens des Leibes und der Seele zugeſchrieben werden können. Dieſes können aber die Vertheidiger der präſtabilirten Harmonie in dem rechten leibnitziſchen Verſtande, nicht ſagen, weil ſie Gott keine Ehre weiter übrig

ge gründet ſich auf eine Cauſalverknüpfung.

laſſen, als daß er nur die Weſen der Subſtanzen zur Wirklichkeit gebracht, nicht aber eingerichtet habe, weil alle Weſen ewig ſeyn ſollen. Es bleibt dahero eine bloſſe Uebereinſtimmung, nicht aber eine reale Vereinigung übrig. Und wenn man, um eine Ausflucht zu haben, eine beſondere Claſſe der Vereinigung erdichtet, welche man die metaphyſiſche nennen will, und welche darinnen beſtehen ſoll, daß ein Ding das andere vorſtellet: So wird hiermit der erſte Begriff der realen Vereinigung verlaſſen. Es ſcheinet auch, daß man hernach richtig würde folgern können, daß aus eben dem Grunde, da Seele und Leib ein Thier ausmachen, auch Gott und die Welt auf gut Stoiſch ein Thier ausmachen müßten, welches zu behaupten doch denen Herren Harmoniſten nicht in den Sinn kommt. Uebrigens ſcheinet es, daß ſie die obige Schwierigkeit ſelbſt wahrgenommen haben, deßwegen ſie die Begriffe des Thuns und Leidens verändert, und vermittelſt des ſchwankenden Wortes **Grund** auf künſtliche Schrauben geſetzt haben. Allein was folget anders daraus, als daß ſie nur die gemeine Sprache beybehalten, aber mit den Worten andere beliebige Begriffe verbinden, womit aber diejenigen concreten Begriffe, welche in den Dingen ſelbſt ſtatt finden, und welche uns die Natur an die Hand giebt, nicht, wie der Zweck der Gelehrſamkeit erfordert, aufgekläret werden.

§ 95.

§ 95.

Unterſchieden ſind zwey Dinge, wenn wenigſtens in dem einen etwas geſetzt wird, was in dem andern verneinet wird. Der Begriff der Verneinung iſt einfach, er entſtehet in uns, wenn wir irgend ein Ding, welches wir ietzo denken, wiederum in Gedanken wegnehmen. Um alſo eine Diverſität denken zu können, wird der einfache Begriff des Darinnenſeyns, und der einfache Begriff der Verneinung zum wenigſten erfordert.

Was unterſchieden heißt. Begriff der Verneinung:

§ 96.

Die Identität oder Einerleyheit iſt im weiteſten Verſtande die Verneinung des Unterſchiedes. Sie begreiffet zwey Gattungen unter ſich, nemlich die vollkommene Identität, oder Identität im engern Verſtande, und die bloſſe Aehnlichkeit. Die vollkommene Identität iſt, wenn unter den Dingen, welche man ſich in zwey Begriffen vorſtellet, ſchlechterdings nichts in oder an dem einen angetroffen wird, weder ein innerlicher noch äuſſerlicher Umſtand, weder ein Umſtand der Exiſtenz noch des Weſens, welcher nicht auch in oder an dem andern angetroffen würde. Es iſt demnach die vollkommene Identität die Vorſtellung eines Dinges A durch zweyerley Begriffe. Wir ſagen demnach, daß wir von eben derſelben Sache reden, wenn das Object der ietzigen Gedanke auch das-

Was die Identität iſt.

Was die vollkommene Identität iſt.

jenige iſt, welches wir bey einer der vorhergehenden Gedanken gemeinet haben. Es iſt alſo das Object beyder Gedanken ein Object, ſo oft wir von einerley Sache reden. Wenn wir demnach von einer **Subſtanz**, oder von einem **individualen** *accidente prædicamentali* reden, und das Object zweyer Begriffe ſoll einerley ſeyn: So müſſen wir in beyden Fällen nicht mehr als ein ſubiectum metaphyſicum, und eine Determination der Zeit und des Orts meinen. Reden wir von einem **überhaupt** und *in abſtracto* **betrachteten Weſen**: So müſſen wir eben die Eigenſchaften, die wir das einemal denken, auch das anderemal denken, wenn die Begriffe einerley ſagen ſollen. Ein **Satz** heißt identiſch, wenn wir im Prädicat eben das denken, und auch auf eben die Art, was, und wie wir es im Subjecte dachten, und nur den Zweck haben, uns die Identität vorzuſtellen.

Identität der Subſtanzen und individualen accidentium.

Identität der Weſen in abſtracto.

Was ein identiſcher Satz heißt.

§ 97.

Welches das Kennzeichen der Identität iſt.

Das Kennzeichen dannenhero, ob zwey Begriffe von einerley reden, iſt dieſes, wenn man an die Stelle deſſen, was man bey dem einen denket, dasjenige ſetzen kan, was man bey dem andern denket, und es iſt in dem einen Falle nichts vorhanden, folget auch nichts, was in dem andern Falle nicht auch vorhanden wäre oder folgete. Wo dieſes Kennzeichen ſtatt findet, und es läßt ſich dasjenige,

was

was man unter zwey Begriffen denket, nicht durch das geringſte unterſcheiden, da kan man auch die Objecte derſelben mit Vernunft nicht vor zwey halten, ſondern man muß zugeben, daß beyde von einerley Dinge reden. Man muß ſich aber nur in acht nehmen, daß man nicht zu zeitig die Objecte zweyer Begriffe vor einerley ausgebe, etwan deßwegen, weil man in beyden einerley Weſen und einerley Grad der Vollkommenheit denket. Zur völligen Einerleyheit wird auch erfordert, daß nicht mehr als ein Subjectum da ſey. Es muß auch in den Umſtänden der Exiſtenz kein Unterſchied vorkommen, und die Dinge müſſen nicht etwan dem Raume oder der Zeit nach, oder durch gewiſſe Verhältniſſe, welche ſie unter ſich, oder gegen andere Dinge, haben, unterſchieden ſeyn. Z. E. wenn die Frage iſt, ob es zwey elementariſche Theilgen von ganz einerley Art, Grade und Zuſtande des Weſens geben könne: So antworten einige, daß ſolches deßwegen nicht angehe, weil ſie alsdenn nicht zwey, ſondern eins, und ganz einerley ſeyn würden. Dieſe Antwort aber iſt nicht zureichend. Denn derjenige, welcher die Frage aufwirft, meinet, daß ſie durch die Umſtände der Exiſtenz, nemlich dem Raume und der Zeit nach, und mithin auch durch gewiſſe Verhältniſſe gegen andere Dinge, unterſchieden ſeyn ſollen.

Nöthige Vorſichtigkeit dabey.

§ 98.

Was die Aehnlichkeit iſt.

Die **Aehnlichkeit** iſt dasjenige Verhältniß zweyer Dinge, da etwas, was dem einen zukommt, auch dem andern zukommt. Die Aehnlichkeit leidet unzehlige Stuffen, daher wir auch das Wort nicht eher zu gebrauchen pflegen, als wo dasjenige, was zwey Dinge gemein haben, etwas merkliches beträgt. Deßwegen nennet man zwey Figuren im beſondern Verſtande einander **ähnlich**, wenn ſie nur der Gröſſe nach, nicht aber durch die Zuſammenſetzung und Verhältniſſe ihrer Theile unterſchieden ſind. Dieſes kan man auch auf andere Weſen appliciren und ſie im beſondern Verſtande **ähnlich** nennen, wenn ſie nur dem Grade nach, nicht aber durch das Weſen und die Verhältniſſe der Eigenſchaften, welche man darinnen denket, unterſchieden ſind. Diejenigen Subſtanzen, welche in Anſehung aller abſoluten Eigenſchaften einander ähnlich ſind, nennet man **bloß der Zahl nach unterſchieden**, § 91. In Anſehung der relativiſchen Eigenſchaften aber können niemals zwey Dinge einander ganz ähnlich ſeyn, wie ſchon erinnert worden, § 97.

Was man im beſondern Verſtande ähnlich nennet.

Welche Dinge der Zahl nach unterſchieden ſind.

§ 99.

Welche Dinge gleichgültig heiſſen.

Wenn dasjenige, worauf man nur vermöge eines gewiſſen Endzweckes ſiehet, in zwey Dingen ganz ähnlich iſt: So nennet man ſie in dieſer Abſicht **gleichgültig**. Demnach müſſen Dinge, die einander in allen

allen Fällen gleichgültig ſeyn ſollen, in Anſehung ihres ganzen Weſens einander ähnlich ſeyn.

§ 100.

Regeln, wiefern die Identität eines Dinges bleibet oder verändert wird.

Wenn man von der Identität redet, ſo muß man genau Achtung geben, wiefern und in Anſehung welcher Umſtände man dieſelbe bejahet. Denn man kan ſie von einerley Exempel in unterſchiedener Abſicht bejahen und leugnen. Ich meine, man kan von einer Sache, welche man ſich in zwey Begriffen z. E. in unterſchiedenen Zeitpuncten vorſtellet, in verſchiedener Abſicht ſagen, daß ſie noch eben dieſelbe ſey, oder daß ſie es nicht mehr ſey. So lange dasjenige, was man iezo an der Sache betrachtet, noch das einemal, wie das andere vorhanden iſt: So reden in ſoferne beyde Begriffe von einerley, obgleich gewiſſe andere Umſtände, welche damit verknüpft waren, unterdeſſen eine Veränderung erlitten haben, und nicht mehr einerley ſind. Nemlich wenn ſich der Zuſtand eines Weſens verändert, ſo bleibt es doch noch eben daſſelbe Weſen. Denn zu dem Weſen gehören nur die Grundeigenſchaften, oder wenn man von einer Subſtanz redet, die Grundkräfte, und die Geſetze nach denen ſie verknüpft ſind. Z. E. eben der Verſtand, der zuvor dunkele Begriffe hatte, kan nunmehro deutliche haben. Noch weniger kan

man

man ſagen, daß durch die Veränderung des Zuſtandes die Identität der Subſtanz aufgehoben werde. Denn zu derſelben gehöret nur ihr Subject und Grundweſen. Ja daferne auch gewiſſe zum Grundweſen ſelbſt vormals gehörige Kräfte aus einer Subſtanz hinweg kommen können: So bleibet ſie doch noch eben daſſelbe metaphyſiſche Subject, nur daß ſie alsdenn nicht mehr eine Subſtanz von eben der Art bleibet. Jedoch wenn man ſagen will, daß gewiſſe Grundkräfte eines Weſens aus einem Subjecte heraus genommen werden können: So muß man ſich dabey bedingen, daß die Subſtanz ein zufälliges Weſen haben muß § 42, und daß ſo viel Kraft in ihr übrig gelaſſen werden muß, als zur möglichen Exiſtenz einer Subſtanz überhaupt erfordert wird. Ingleichen wenn man ſchon einer Subſtanz ein ſo vollkommenes Weſen zuſchreibt, welches nicht einmal eine Veränderung der Schranken der Vollkommenheit leidet: So verſtehet ſich doch auf eben die Art, daß dieſelbe zu unterſchiedenen Zeiten, unterſchiedene Actionen vornehmen kan. Und gleichwol kan ſowohl die Subſtanz, als ihr Stand der Vollkommenheit ganz einerley bleiben. Denn nicht alle Actionen gehören zum Weſen, § 81, 82. Daher können ſie auch die Identität des Weſens unverändert laſſen.

§ 101.

§ 101.

Wenn in einem relativiſchen Dinge, darinnen man ſich ein ſolches Ganzes vorſtellet, deſſen Weſen in einer gewiſſen Folge der Theile hinter einander, oder in einer Verbindung derſelben mit einander, oder in beyden beſtehet, an ſtatt des abgehenden Theiles immer wiederum ein anderer auf eben die Art in die Stelle des vorigen tritt: So bleibet es noch immer eben daſſelbe Ding. Denn die Individua der Theile gehören nicht mit zu dem Weſen deſſelben, ſondern werden gleich im erſten Begriffe nur vor die zufälligen Subiecta ſeines Weſens ausgegeben. Z. E. eine Republic oder ein Strohm bleiben noch immer eben dieſelben, wenn gleich in iener andere Perſonen, und in dieſem andere Waſſertropfen an die Stelle der vorigen kommen.

Von der Identität eines relativiſchen Ganzen.

§ 102.

Bey der in den bisherigen Capiteln geſchehenen Aufblätterung deßjenigen, was an einem vollſtändigen Dinge zu unterſcheiden vorkommt, ſind wir nach und nach auch auf diejenigen Begriffe gekommen, welche, wie ich davor halte, die einfachſten ſind. Damit man nun dieſelben deſto leichter behalte, ſo wird es dienlich ſeyn, wenn ich dieſelben hier in einer Anmerkung nochmals vorſtelle, und dasjenige hinzuſetze, was etwan noch zu erinnern iſt. Diejenigen Begriffe,

Anmerkung von den einfachen Begriffen.

griffe, welche wir vor die **einfachſten** anſehen können, ſind folgende: 1) Der Begriff der **Subſiſtenz**, § 20. 2) Der Begriff des **irgendwo**, und des **auſſerhalb einander**, wiefern man nemlich ein räumliches Auſſerhalb meinet, § 46, 47. 3) Der Begriff der **Succeßion**, welcher einen Theil der Bedeutung ausmacht, die wir bey dem Worte hinter einander denken, § 54. 4) Der Begriff der **Cauſalität**, oder deſſen, was wir unter dem Worte machen, hervorbringen, verurſachen, anzuzeigen pflegen, § 32. 5) Der Begriff des **auſſer einander**, wiefern wir nicht ein räumliches auſſerhalb, ſondern nur einen ſolchen Unterſchied dadurch anzeigen, da das eine nicht ein Theil, Eigenſchaft oder Determination des andern iſt, § 83. Z. E. wenn ich ſage, das Gedächtniß und die Kraft zu urtheilen, ſind auch auſſerhalb der Gedanke wirklich von einander unterſchieden. 6) Der Begriff der **Einheit**, § 91. 7) Der Begriff der **Verneinung** in dem weiteſten Verſtande, § 95. Hierzu kommt noch 8) diejenigen Begriffe des **Darinnenſeyns**, da man etwas anderes als die Subſiſtenz, und auch etwas anderes als die räumliche Einſchlieſſung einer Subſtanz von andern Subſtanzen meinet, und vermöge welcher man ſaget, daß das, was iſt, in Raum und Zeit iſt. Z. E. wenn ich ſage, die Subſtanz iſt im Raume, die

Begebenheit geſchiehet in der Zeit *. Ich kan nicht eben gut dafür ſeyn, daß ſich nicht noch mehr einfache Begriffe entdecken laſſen ſollten. Ich bin aber durch eine mehrmalige an vielen Exempeln angeſtellte Zergliederung zur Zeit nur auf dieſe geführt worden. Jedoch verwirre man mit dieſen einfachen, oder ganz aufgelöſten Begriffen nicht diejenigen, welche nur **unauflöslich** ſind, und alſo unſern Sinnen als einfach vorkommen; Jngleichen auch nicht diejenigen Begriffe, welche wir nach ihrer wahren Beſchaffenheit gar nicht denken können, ſondern da wir uns nur an einer Zeichenerkenntniß begnügen laſſen müſſen. Bey den letztern nemlich iſt das abſolute, welches wir ihnen zuſchreiben, nur etwas undeterminirtes, davon wir aber die wahre Beſchaffenheit der Determination deſſelben nicht wiſſen, und uns daher dieſelbe nur relative und negative vorſtellen. Das relativiſche, das wir dabey denken, iſt entweder eine Relation gegen ihre Effecte, oder eine Relation gegen andere uns bekannte Dinge. Wir werden nemlich durch gewiſſe Gründe gewahr, daß irgendwo noch etwas poſitives ſey, oder ſeyn könne, welches von demjenigen, deſſen wahre Beſchaffenheit wir denken können, unterſchieden ſeyn

Von den unauflöslichen Begriffen.

Von Begriffen, davon wir nur eine ſymboliſche oder Zeichenerkenntniß haben.

* Siehe D. Adolph Friedr. Hofmanns Vernunftlehre I Th. Cap. VII §. 329, allwo 7 einfache Ideen, iedoch mit einiger Veränderung angegeben ſind.

ſeyn müſſe. Daher nehmen wir zu dem undeterminirten Begriffe eines Dinges überhaupt, noch ſo viel negativiſche und relativiſche Begriffe hinzu, bis eine ſolche Idee heraus kommt, welche hinlänglich iſt, die Verwirrung deſſelben uns unbekannten Dinges mit andern zu verhüten, und welche allen denenjenigen Gründen genug thut, wodurch wir auf die Gedanke von demſelben gebracht werden. Alsdenn haben wir eine wahre und brauchbare Erkenntniß von demſelben, aber nur keine anſchauende, ſondern eine bloß ſymboliſche oder Zeichenerkenntniß. Es kan alſo auch der Begriff von demſelben in ſofern deutlich ſeyn, daß es ſich von allen andern unterſcheiden läßt. Nur aber iſt er noch nicht vollſtändig, nemlich in ſoferne, daß uns alle das poſitive, was demſelben wirklich zukommt, bekannt wäre. Z. E. die innerliche Beſchaffenheit ſowol der elementariſchen als geiſtigen Grundkräfte iſt uns unbekannt. Gleichergeſtalt haben wir von der innerlichen Beſchaffenheit des göttlichen Weſens keine anſchauende Erkenntniß. Das Poſitive, welches bey der unvollkommenen Subſiſtenz § 22 noch hinzu kommen muß, iſt uns ebenfalls unbekannt. Aus dieſer Einſchränkung unſers Verſtandes folget zweyerley. Einmal, daß wir die Exiſtenz oder Möglichkeit gewiſſer Dinge oder mannigfaltiger Arten derſelben nicht leugnen dür-

Was aus der Unvermeidlichkeit einer bloſſen Zeichenerkenntniß in vielen Stücken, folget.

dürfen, ohngeachtet ſie uns nicht begreiff-lich ſind. Z. E. die Möglichkeit und Man-nigfaltigkeit einer unvollkommenen Sub-ſiſtenz, ingleichen die Möglichkeit vieler uns unbekannter Arten einer realen Verei-nigung, oder gewiſſer Arten zu wirken, u. ſ. f. Zum andern folget auch daraus, daß, wenn die uns unbekannten Thätigkeiten wir-ken; ingleichen wenn zu viel Urſachen, die wir noch nicht unterſchieden haben, oder auch wohl nicht unterſcheiden können, zu-gleich wirken; Daß, ſage ich, daraus ſol-che Begriffe in uns entſtehen, von denen wir nur eine gemeine Deutlichkeit haben § 8, wodurch wir ſie von einander unter-ſcheiden, welche wir aber endlich nicht wei-ter auflöſen können. Aus dieſem Grunde ſind uns z. E. die Farben, die einfachſten Arten des Schalles, der Begriff der Vorſtel-lung, wenn man eine Gedanke dadurch mei-net, der Begriff des Schmerzens und Ver-gnügens, und viele andere unauflöslich.

* *

Das VII Capitel.
Von dem einfachen und Zu-ſammengeſetzten.

§ 103.

Ungeachtet wir ein iedes Ding als eines denken § 91, ſo unterſcheiden wir doch in — *Was im wei-teſten Ver-ſtande ein*

Theil und ein Ganzes heißt.

in jedwedem mehrere Dinge, ſo bald wir es als wirklich denken, welche mehrere Dinge zuſammen genommen das vorgeſtellte eine Ding eben ausmachen. In der allerweiteſten Bedeutung heiſſet ein iedwedes von dem mannigfaltigen, welches wir uns in einem Dinge vorſtellen, ein **Theil**. Der Begriff des einen aber, worinnen ſie alle zuſammen genommen werden, wird **das Ganze** genennet.

§ 104.

Die Theile ſind entweder bloſſe Gedankentheile oder wirkliche Theile.

Wenn ſich die Theile auch auſſerhalb der Gedanke trennen laſſen, ſo ſind es wirklich Theile, und das Ganze iſt aus ihnen zuſammen geſetzt. Können ſie aber nur in den Gedanken unterſchieden, nicht aber wirklich von einander getrennet werden, weil ſie, wenn ſie getrennet werden ſollten, zu ſeyn aufhören müßten; So ſind es nur Gedankentheile, oder Abtheilungen unſeres Begriffs. Es iſt demnach ein jedwedes wirkliches Ding ein Ganzes. Dasjenige aber, was ſich darinnen unterſcheiden läßt, ſind entweder Gedankentheile, oder wirkliche Theile. **Gedankentheile ſind**, welche nur unterſchieden, aber nicht getrennet werden können. **Wirkliche Theile** ſind, welche ſo wol unterſchieden als auch dergeſtalt getrennet werden können, daß nach geſchehener Trennung wenigſtens einige noch zu exiſtiren fortfahren können.

§ 105.

Nun ſoll in der Abweſenheit der Theile die Einfachheit beſtehen. Gleichwol können wir kein vollſtändiges Ding denken, an welchem wir nicht zum wenigſten noch vieles unterſchieden, und mancherley Abtheilungen unſerer Begriffe machten. Ja wir können uns überhaupt keine Gedanke bilden, darinnen wir nicht mancherley, und alſo Gedankentheile, dächten. Wenn daher der Begriff des Einfachen nicht ohne allen Zweck ſeyn ſoll: So muß er alſo angenommen werden, daß etwas nur einfach genennet werde, **in wiefern** es keine Theile hat. Und weil der Begriff des Einfachen und Zuſammengeſetzten einen Unterſchied der Dinge auſſerhalb unſerer Gedanke machen ſoll; hingegen die Abſtraction willkührlicher Theile auf unſer Belieben ankommt: So muß die Einfachheit der Dinge, von welcher in der Ontologie zu reden iſt, nicht in der Abweſenheit der Gedankentheile, ſondern in der Abweſenheit der wirklich trennbaren Theile geſucht werden. Man kan demnach die Begriffe alſo beſtimmen: **Einfach** iſt, was keine Theile hat, **wiefern** es keine hat. **Zuſammen geſetzt** iſt, was Theile hat, **wiefern** es dergleichen hat. Sowohl die Einfachheit als Zuſammenſetzung iſt entweder eine **ideale**, welche ihren Grund nur in den Gedanken hat, oder eine **reale** oder **wahre**, welche ihren Grund

Was einfach und zuſammen geſetzt heiſſet.

Die Einfachheit und Zuſammenſetzung iſt ent-

weder eine ideale oder reale.

auſſerhalb den Gedanken und in der Sache ſelbſt hat. Die **Einfachheit in den Gedanken** kommt einem Dinge zu, wiefern man keine Theile darinnen unterſcheidet. Hingegen hat etwas eine **ideale Zuſammenſetzung**, wiefern man noch verſchiedenes darinnen unterſcheidet. Die **wahre Einfachheit** eines Dinges iſt diejenige Beſchaffenheit deſſelben, vermöge deren es keine wirklichen Theile hat, das iſt, nicht aus trennbaren Dingen beſtehet, wiefern es nicht daraus beſtehet Eine **reale Zuſammenſetzung** aber kommt einem Dinge zu, wiefern es aus wirklich trennbaren Dingen beſtehet, welche mit einander vereiniget ſind.

§ 106.

Was vor Vorſichtigkeit bey Unterſuchung der realen Einfachheit und Zuſammenſetzung nöthig iſt.

Wir haben nunmehro die wahre Einfachheit und Zuſammenſetzung der Dinge weiter zu unterſuchen. Man hat dabey ungemeine Vorſichtigkeit zu gebrauchen, daß man nicht die bloſſen Gedankentheile mit demjenigen, was wahrhaftig trennbar iſt, verwirre, und ſich einbilde, daß daſelbſt auch noch allezeit eine wahre Zuſammenſetzung ſey, wo wir uns noch Theile vorſtellen, oder als ob man nicht eher etwas vor einfach zu halten habe, als bis wir auch keine Gedankentheile mehr daran abſtrahiren können. Man kan ſich leicht verführen laſſen, das letztere zu glauben, wenn man ſich überredet, als ob der zureichende Erkenntnißgrund § 34 der Einfachheit eines

Din-

Dinges allemal zunächſt in dem Begriffe liegen müßte, wodurch man ſich daſſelbe vorſtellet. Hiermit machte man ohne Beweis dasjenige, was vielleicht nur einer Gattung von einfachen Dingen zukommt, zu einer allgemeinen Eigenſchaft derſelben. Denn es kan ja wol ſeyn, daß manchen Dingen die Einfachheit wirklich zukommt, iedoch ſo, daß man davon allererſt durch eine lange Reihe von Schlüſſen aus allerhand Gründen überzeugt werden kan. Ein anders iſt, wenn ich frage, was einfach heiſſe, das iſt, worinnen das Weſen der Einfachheit beſtehe. Ein anders iſt, wenn ich unterſuche, ob dieſes oder jenes Ding einfach ſey, und nach den Gründen frage, wodurch ich davon verſichert werden kan. Es iſt freylich wahr, daß, wo nicht einmal Gedankentheile möglich ſind, daſelbſt noch viel weniger eine reale Zuſammenſetzung ſtatt finde. Allein es folgt nicht umgekehrt, daß auch überall noch eine reale Zuſammenſetzung vorhanden ſey, wo man ſich noch Gedankentheile vorſtellen kan, oder vorſtellen muß, und daß die Abweſenheit der Gedankentheile das einzige Kennzeichen von der Abweſenheit der realen Theile ſey.

§ 107.

Was ein einfaches Weſen iſt.

Das Weſen eines Dinges beſtehet aus Eigenſchaften, § 17. Demnach iſt ein Weſen einfach, wenn ſich keine Eigenſchaft daraus hinweg nehmen läßt, § 43. Z. E. ſo

Was eine einfache Subſtanz iſt.

iſt das Weſen Gottes einfach. Hingegen eine **Subſtanz iſt einfach**, wenn ſie nicht aus trennbaren Subſtanzen zuſammengeſetzt iſt. Demnach iſt eine einfache Subſtanz nur ein einziges metaphyſiſches Subject, welches auf vollkommene Art vor ſich ſelbſt beſtehet, § 22.

§ 108.

Was partes extra partes heiſſen.

Wenn eine Subſtanz aus andern trennbaren Subſtanzen zuſammengeſetzt iſt, ſo heiſſen die letztern *partes extra partes* oder **Auſſentheile** derſelben. Die Zuſammenſetzung aus partibus extra partes oder wirklichen Theilen, die auſſer einander ſind, heißt **die Ausdehnung** (extenſio). Demnach heiſſet ein **ausgedehntes Ding**, wenn man von Subſtanzen redet, ein ſolches, welches aus wirklich unterſchiedenen Subſtanzen zuſammen geſetzt iſt. Wenn die partes extra partes einerley Weſen haben, oder doch in Anſehung eines gemeinſchaftlichen Weſens betrachtet werden, ſo heiſſen ſie **integraliſche Theile**. Hingegen diejenigen partes extra partes, deren einer ein anderes Weſen hat, als der andere, und auch alſo betrachtet wird, heiſſen **phyſicaliſche Theile**. Z. E. die Tropfen des Blutes ſind integraliſche Theile deſſelben; aber Waſſer, Salz, Schwefel, Erde, u. ſ. f. ſind phyſicaliſche Theile davon. Es gehöret alſo zu einem phyſicaliſchen Theile einer Subſtanz, daß er ein beſonderes Subject ſey,

Was die Ausdehnung iſt.

Was integraliſche und phyſicaliſche Theile ſind.

und eine andere Kraft habe, als die andern.

§ 109.

Weil wir den Begriff des Einfachen reduplicative haben beſtimmen müſſen § 105, nemlich daß dasjenige einfach ſey, was keine Theile hat, **wiefern** es keine hat: So muß man wohl Achtung geben, wenn etwas einfach genennet wird, in was vor Abſicht, und in Anſehung welcher Umſtände es einfach heiſſet. Der höchſte Grad von Einfachheit iſt, wenn ſowol die Subſtanz als das Weſen einfach iſt. So werden wir an ſeinem Ort erweiſen, daß Gott einfach ſey. Es kan aber auch eine Subſtanz einfach ſeyn, wenn gleich ihr Weſen zuſammengeſetzt iſt. In dieſem Verſtande nennen wir z. E. unſere Seele einfach. Denn es behaupten ſo wol diejenigen die Einfachheit der Seele, welche ihr nur eine einzige Grundkraft zuſchreiben, als diejenigen, welche ihr mehrere beylegen. Ferner kan man in einem Dinge, wenn man es einfach nennet, hiermit entweder nur die phyſicaliſchen oder auch überhaupt alle wahre integraliſche Theile verneinen. Z. E. wenn iemand ſagt, die Luft oder das Licht ſey eine einfache Materie, ſo iſt ſeine Meinung nur, anzuzeigen, daß alle darzu gehörige integraliſche Theile ein ganz ähnliches Weſen haben; hingegen wenn wir ſagen, die Seele oder ein Element ſey einfach, ſo leugnen

Daß man ein Ding in unterſchiedener Abſicht einfach nennen kan.

wir hiemit alle wahre Zuſammenſetzung der Subſtanz, auch diejenige, welche aus ganz ähnlichen integraliſchen Theilen erwächſt. Man kan jenes das **phyſicaliſche**, dieſes das **metaphyſiſche Einfache** nennen. Nemlich ein **phyſicaliſches Einfaches** iſt, was nicht mehr als aus phyſicaliſchen Theilen beſteht. Ein **metaphyſiſches Einfaches** aber iſt, was gar nicht mehr aus wirklichen integraliſchen Theilen beſteht.

Eintheilung des Einfachen in das phyſicaliſche und metaphyſiſche.

§ 110.

Das Einfache iſt es entweder ſchlechterdings und ſeiner Natur nach, oder nur bey Setzung der gegenwärtigen Welt.

Es iſt ferner möglich, daß die Einfachheit der zufälligen Dinge nicht von dem Weſen der Sache an ſich ſelbſt, ſondern von ihrer Urſache herrühret, welche ſie hervorgebracht, und ihnen die Einfachheit gegeben hat. Ich meine, es kan ſeyn, daß dasjenige, was wir an einem einfachen Dinge unterſcheiden, nicht ſchlechterdings und ſeiner Natur nach untrennbar iſt, ſondern nur daß die allgemeine Urſache aller Dinge die Einrichtung ſo gemacht, und ſolche Grundkräfte darein gelegt hat, daß nunmehro natürlicher Weiſe nichts davon trennbar iſt, ob gleich ſie ſelbſt durch ihre Macht denen Subjecten gewiſſe Kräfte wiederum benehmen, und allerhand Aenderung damit machen könnte. Dieſes giebt Gelegenheit, unterſchiedene Grade der Nothwendigkeit zu bemerken, welche in der Einfachheit der zufälligen Dinge möglich ſind. Nemlich das Einfache iſt es entweder **ſchlech-**

ter-

terdings und ſeiner **Natur nach**, wenn nichts an ſich trennbares darinnen befindlich iſt: oder es iſt es nur bey Setzung der **gegenwärtigen Welt**, wenn das, was wir in dem Einfachen unterſcheiden, nur natürlicher Weiſe nicht trennbar iſt. In Anſehung unſerer und aller endlicher Dinge in der Welt gelten dieſe beyde Arten der Einfachheit einander gleich, ob ſie wohl in Abſicht auf Gott einander nicht gleich gelten.

§ 111.

Daß es einfache Dinge giebt.

Es wird an ſeinem Orte erwieſen werden, daß es allerdings zuſammengeſetzte Dinge gebe, und daß nicht etwan alles zuſammen, was iſt, nur ein einziges Subject ſey. Allhier aber haben wir nur klar zu machen, daß, wenn es zuſammengeſetzte Dinge giebt, auch einfache ſeyn müſſen. Dieſes erhellet folgendergeſtalt. Eine iedwede Kraft iſt in einem Subjecte. Denn ohne daſſelbe läßt ſie ſich nicht denken. Und eben dadurch wird eine Subſtanz möglich, wenn Subject und Kraft beyſammen iſt. Demnach iſt die Kraft einer zuſammengeſetzten Subſtanz nur die Summe und Folge der Kräfte dererjenigen Subjecte, aus denen ſie beſtehet. Ihre Kraft aber iſt unmittelbar nicht in dem Zuſammengeſetzten, ſondern in den Theilen, welche das Zuſammengeſetzte ausmachen. Wären nun nicht einfache Dinge: So wäre, weil

 ſich

ſich dieſer Grund allezeit wiederum applici- ren lieſſe, gar nichts, darinnen die Kraft unmittelbar ſubſiſtirte. Hiermit erhellet zugleich eine erhöhete Definition einer ein- fachen Subſtanz. Nemlich eine **einfache Subſtanz** iſt ein nächſtes Subject, in welchem eine Kraft unmittelbar ſubſiſtiret.

Eine andere Definition der einfachen Subſtanz.

§ 112.

Alles Zuſammengeſetzte hat ſeinen Urſprung von einem andern, nicht aber alles Einfache.

Alles dasjenige, darinnen eine reale Zu- ſammenſetzung iſt, hat nothwendig ſeinen Urſprung von einem andern, § 33. Denn es läßt ſich allezeit denken, daß es einmal nicht geweſen ſey, oder daß dieſes oder jenes da- von hinweg ſey, welches das Kennzeichen der Zufälligkeit iſt, § 33. Hingegen von dem Einfachen kan man nur alsdenn ur- theilen, daß es von einem andern hervor- gebracht worden, wenn ſich deſſen Nichtſeyn denken läßt. Wenn das Zuſammengeſetzte entſtehet, ſo iſt klar, daß es nach und nach entſtehen könne; hingegen wenn ein einfa- ches Ding entſtehet, ſo leidet es der Begriff der Einfachheit nicht anders, als daß es, wiefern es einfach iſt, auf einmal entſtehe.

§ 113.

Wie die Begriffe des Einfachen und Zuſammengeſetzten in der Mathematik beſtimmet werden.

Nachdem wir bisher den Begriff des Einfachen und Zuſammengeſetzten, ſo wie er in der Ontologie und in der ganzen, im engern Verſtande alſo genannten, Philo- ſophie genommen werden muß, erkläret haben: So iſt nöthig, daß wir auch, um Misverſtand und Schwierigkeit zu verhü-

ten,

ten, einige Anmerkungen von der Bedeutung machen, in welcher dieſe Worte in der Mathematik genommen werden. Es wird alsdenn erhellen, daß zwar die Mathematici guten Grund haben, in ihrer Sphäre die Bedeutungen der Worte alſo zu beſtimmen; daß man aber, ohne dem Zwecke und der Natur der Sachen zuwider zu handeln, dieſelben in die Philoſophie nicht herüber nehmen könne.

§ 114.

Die Mathematik ſondert ſich zu ihrer Betrachtung nichts als das einfache Abſtractum der Gröſſe aus. Sie hat mit den Arten, Beſtimmungen und Verhältniſſen der Gröſſen zu thun; ſiehet aber, ſo lange ſie rein bleibt, nicht auf die determinirte Beſchaffenheit derjenigen Dinge, an welchen ſich dieſe Gröſſen befinden, oder befinden können. Gleichwol kan ſie von dem menſchlichen Verſtande auf nichts, als auf ausgedehnte Dinge, appliciret werden. Sie betrachtet alſo diejenigen Gröſſen, welche ſich an ausgedehnten Dingen antreffen laſſen, nemlich an ſolchen, welche im philoſophiſchen Verſtande ausgedehnt ſind. Weil ſie aber nicht auf die determinirte Beſchaffenheit der Dinge mit ſiehet: So behält ſie nur den Begriff des **Raumes** und des **auſſerhalb einander** übrig, § 102. Indem ſie alſo die Begriffe nach ihrer Beqvemlichkeit einrichtet: So iſt bey ihr zur **Aus**deh-

Die Mathematik betrachtet nur die Gröſſe, nicht aber der Dinge Beſchaffenheit.

Was in der Mathematik die Ausdehnung heißt.

dehnung genung, daß man darinnen Theile ſetzet, **welche man ſich als auſſerhalb einander vorſtellet.** Sie nennet alſo **ausgedehnt** alles dasjenige, was durch Theile gedacht wird, die auſſerhalb einander geſetzt werden, und in dieſem Verſtande handelt ſie von **ausgedehnten Gröſſen.** Es entſtehen demnach **zweyerley Gröſſen** der **Ausdehnung**, nemlich *quantitas continua*, welche man ſich durch ſolche Theile gedenket, die einander berühren, und *quantitas diſcreta*, oder eine **Zahl** § 91, wenn man darauf nicht mit acht hat, ob die Theile einander berühren oder nicht. Einander **berühren** heißt, auſſerhalb einander und dergeſtalt neben einander ſeyn, daß nichts anders mehr darzwiſchen ſeyn kan. Hieraus verſtehet man, daß die Theile der quantitatis continuæ, in der Mathematik nichts anders als bloß mögliche Abtheilungen des Raumes ſind, wiefern man denſelben in Gedanken von der Natur der Subſtanzen abſondert, welche denſelben erfüllen. Ja alle mathematiſche Abtheilungen der Gröſſen ſind willkührlich, weil auf die Natur der abzutheilenden Subſtanzen darinnen gar nicht geſehen wird.

Was quantitas continua und diſcreta iſt.

Was berühren heißt.

§ 115.

Warum in der Mathematik die kleineſten Theile der Gröſſen ohne

Weil aber doch die Mathematik zum Nutzen des menſchlichen Lebens dienlich ſeyn, und auf wirkliche Objecte ſoll appliciret werden können: So iſt nöthig geweſen, die

die Betrachtung der Gröſſen in abſtracto alſo einzurichten, daß dasjenige, was aus dem Weſen der Gröſſen an ſich folget, genau erkannt würde. Bey der Anwendung der Mathematik auf wirkliche Exempel wird es hernach der Kunſt und Klugheit überlaſſen, daß man die Sachen alſo anſtelle, daß ſich die mathematiſche Aufgabe darauf ſchicke, oder daß die übrig bleibende Abweichung doch nicht merklich ſey. Zu dieſem Endzwecke war es nöthig, daß man die kleinſten Theile der ausgedehnten Gröſſen ohne Ausdehnung annahm. Sie laſſen ſich zwar nicht alſo denken, allein man denkt ſie ſo klein, als man kan, und läßt hernach durch eine negative Beſtimmung des Begriffs das Poſitive unterdeſſen hinweg, oder vielmehr aus der Acht, welches vermöge des Weſens unſers Verſtandes allezeit wirklich mit gedacht werden muß. Noch vielweniger können die ſolchergeſtalt beſtimmten Theile der Gröſſe, in dieſer Abſonderung wirklich exiſtiren. Allein man bejahet ſolches auch nicht, indem man ſie zur Beqvemlichkeit des Nachdenkens alſo annimmt. Daher heißt bey den Mathematicis ein **Punct**, was aus gar keinen Theilen mehr beſteht, welche man ſich als auſſerhalb einander gedenken könnte. Eine **Linie** iſt, was durch die Bewegung oder Fortwelzung eines Punctes beſchrieben wird. Eine **Fläche** iſt, was durch die

alle Gröſſe angenommen werden.

Was ein Punct iſt.

Was eine Linie iſt.

Bewe-

Was eine Fläche iſt. Bewegung einer Linie in einer Direction beſchrieben wird, welche von der Direction die Linie ſelbſt unterſchieden iſt. Und ein mathematiſcher **Körper** iſt, was durch Bewegungen der Flächen beſchrieben wird, indem ſie nemlich in andern, das iſt, in ſolchen Directionslinien bewegt werden, welche nicht in eben derſelben Fläche ſind. Nun iſt zwar der mathematiſche Punct kein wahrhaftiges denkliches oder wirkliches Ding. Denn iedweder Punct, den wir denken können, hat noch Seiten. Von der kleinſten möglichen Gröſſe aber ſoll an ſeinem Orte gehandelt werden. Die Natur ſtellet an die Stelle eines mathematiſchen Punctes die kleinſte Subſtanz. Da nun in der Mathematik der Begriff aller ausgedehnten Gröſſen, welche quantitates continuæ ſind, auf den Begriff des mathematiſchen Punctes hat gebauet werden müſſen: So kan man nicht leugnen, daß ſie in dieſer Verfaſſung allezuſammen nicht ſeyn können, ſondern daß ſie die wahren Linien, Flächen und Cörper in der Natur in eben der Ordnung aus kleineſten Subſtanzen zuſammen geſetzt werden, wie man ſich dieſelben in der Mathematik als aus Puncten beſtehend gedenket. Allein man begreifft leichte, daß die Mathematici nicht anders verfahren dürfen und können, wenn ſie die Verhältniſſe der Gröſſen genau heraus bringen wollen. Z. E. wenn man in der

Was ein mathematiſcher Körper iſt.

Ob dieſe Begriffe real ſind.

Was die Natur an deren Stelle ſetzet.

Warum ſie angenommen werden müſſen.

Mathe-

Mathematik den Punct mit einer Gröſſe annähme, ſo würden, wenn man eine Linie theilet, die nunmehro entſtehenden zwey Helften dem Ganzen nicht mehr gleich ſeyn. Denn weil doch die Theilung in einem Puncte geſchehen muß, ſo würde der Länge der Linie dadurch etwas abgehen, wenn man ſich die Theilung derſelben als die Herausſtoſſung eines Punctes, der eine Gröſſe hat, vorſtellen wollte; eben ſo, als wie wenn man ein Bret zerſäget, die Länge der beyden Stücken, der Länge des ganzen nicht gleich iſt, weil die Breite der Säge abgehet. Daher nimmt man lieber den Punct ohne Gröſſe an, ſo bleibet die Summe der Theile dem Ganzen allezeit gleich, man ſetze auch, daß eine Linie noch ſo oft getheilet werde. Bey der Application mögen die Künſtler zuſehen, wie ſie eine ſolche Theilung der natürlichen Körper heraus bringen, welche dem im Gedanken gemachten Riſſe Genüge thut. In der Natur aber gilt doch die mathematiſche Theilung der Linie derjenigen gleich, da man z. E. ſetzet, daß eine Menge Kugeln, welche in einer Reihe neben einander geſtellet worden, in irgend einem Puncte des Raumes von einander gezogen oder geſchoben werden, da denn ebenfalls die Summe der Theile dem Ganzen gleich bleibt.

§ 116.

§ 116.

Daß man die mathematiſche Beſtimmung des Einfachen und zuſammengeſetzten in die Philoſophie nicht herübernehmen kan.

Erſter Grund.

Man nähme etwas, was man zu der Natur der einfachen Subſtanzen rechnete, ohne Beweis an.

Wollte man nun aber die mathematiſche Beſtimmung des Einfachen und Ausgedehnten oder Zuſammengeſetzten in die Philoſophie herüber nehmen: So würde man dadurch in Verwirrung gerathen, und einen Theil der wichtigſten Wahrheiten entbehren müſſen. Denn da erſtlich die mathematiſche Ausdehnung nichts anders als eine bloſſe Zergliederung des möglichen Raumes in mögliche Theile iſt, da alſo bloß durch den Verſtand in einem unvollſtändigen Dinge andere unvollſtändige Dinge unterſchieden werden; gleichwol aber der Raum ſich zu allem, was ſich darinnen befindet, ganz gleichgültig verhält, § 51: So nähme man ohne allen Beweis an, daß in allen denenjenigen Subſtanzen noch etwas trennbares ſeyn müßte, wo wir den Raum, den ſie einnehmen, in Gedanken weiter zergliedern könnten. Mit einem Worte, wir ſchlöſſen von der Theilung des Raumes in den Gedanken auf die Theilbarkeit der Subſtanz auſſer den Gedanken. Folgt es denn z. E. daß, wenn ein Regiment Soldaten auf ein Feld geſtellet iſt, wo zehn tauſend Mann Platz haben, daß deßwegen das Regiment aus ſo viel Perſonen beſtehet? Ich ſage, es folgt deßwegen nicht, weil man von einer möglichen Abtheilung des Raumes auf wirkliche Einheiten, die denſelben einnehmen, nicht ſchlüſſen kan.

Allein

Allein ſo wenig man auf die Zahl der Einheiten ſchlüſſen kan, eben ſo wenig kan man auch überhaupt ſchlüſſen, daß ſich in irgend einem Raume deßwegen auch wirklich unterſchiedene Einheiten, und nicht vielmehr ein einfaches und unzertrennliches Ganze befinde, weil man in dem Raume noch Theile unterſcheiden kan. Die Einfachheit und Zuſammenſetzung der Subſtanzen muß aus ganz andern Gründen beurtheilet werden. Wenn man beweiſen will, daß eine Subſtanz einfach ſey: So muß man entweder die Nothwendigkeit ihres Weſens erweiſen können; oder man muß es aus der Natur der Kräfte, die ſie beſitzet, und der Wirkungen, die ſie verrichtet, darthun können; oder man muß erweislich machen können, daß darinnen überhaupt nichts zu finden ſey, was hinweg kommen könnte, wenn ſie nicht ein vollſtändiges Ding zu ſeyn aufhören ſoll. Es ſcheinet zwar beqvem zu ſeyn, die Einfachheit eines Dinges daraus zu ſchlüſſen, weil es keine Theile hat. Allein es iſt auch damit nichts erwieſen. Denn wenn man nur eine Stuffe höher ſteigen will, ſo wird man finden, daß man das eine nicht eher als das andere wiſſen könne.

Wie die Einfachheit der Subſtanzen erwieſen werden muß.

§ 117.

Ferner iſt vielmehr gewiß, daß keine einzige Subſtanz im mathematiſchen Verſtande einfach ſey. Und in der Bedeutung

Anderer Grund. Weil keine Subſtanz im

mathematiſchen Verſtande einfach ſeyn kan.

wie die Mathematici das Wort Ausdehnung nehmen, müßte man auch die einfachen Subſtanzen ausgedehnt nennen, weil ſie nemlich einen Raum einnehmen, in welchem ſich Auſſentheile gedenken laſſen, und an welchen man alſo eine Ausdehnung im mathematiſchen Verſtande antrifft. Alsdenn aber würden ſich andere einbilden, daß man von einem einfachen Dinge die Ausdehnung im philoſophiſchen Verſtande bejahete, welches widerſprechend wäre. Ich weiß zwar wohl, daß diejenigen, welche den einfachen Subſtanzen auch gerne die mathematiſche Einfachheit zuwege bringen möchten, hieraus ein Argument wider ihre Gegner zu nehmen pflegen, daß ſie ihnen Schuld geben, ſie glaubten lauter ausgedehnte Dinge, welches auch geſchickt genug iſt, ſie bey den unverſtändigen ſchwarz zu machen. Denn Gott, der Seele und den Elementen eine Ausdehnung beyzulegen, wäre freylich etwas ungereimtes. Allein eine ſolche Art zu diſputiren kömmt mir nicht anders vor, als wenn man einem Lehrer der Redekunſt Ungereimtheiten Schuld geben wollte, weil er geſagt hätte, in einer pathetiſchen Rede müßten Figuren ſeyn, daraus man denn hernach folgerte, daß er glaubte, eine Rede wäre kein relativiſches, ſondern ein körperliches Ding. Denn wo Figuren wären, da wären auch Körper. Jedweder würde wider ein ſolches Verfahren einwen-

wenden, daß eine Figur in der Redekunſt etwas anderes heiſſe, als im gemeinen Leben, und daß man von der im gemeinen Leben üblichen Bedeutung des Wortes Figur nur Gelegenheit zu derjenigen genommen habe, welche es in der Redekunſt hat. Eben ſo verhält es ſich mit der gedoppelten Bedeutung des Wortes Ausdehnung, welche in der Philoſophie von den Subſtanzen, und in der Mathematic, wenn ſie eine extenſio continua ſeyn ſoll, vom Raume abſtrahiret wird. Wenn man dahero einem Schuld giebt, er ſtatuire Widerſprüche, nemlich einfache Dinge, welche ausgedehnt und alſo zuſammengeſetzt wären: So darf er nur antworten, daß die Worte einfach und zuſammengeſetzt im Subiecto im philoſophiſchen Verſtande, im Prædicato aber im mathematiſchen Verſtande genommen werden; da denn aber aller Widerſpruch aufhöret. Nemlich man ſaget hierdurch nur ſo viel, man glaube, daß in einer Subſtanz nichts wahrhaftiges trennbares ſey, obgleich, wenn man den Raum, in welchem ſie ſich befindet, ſich in Gedanken beſonders vorſtellt, der Verſtand noch ſo viele Gedankentheile machen kan, in denen auch vielleicht unterſchiedene Subſtanzen ſeyn könnten, aber doch ietzo nicht ſind, oder doch zu der Subſtanz, davon man ietzo redet, nicht mit gehören.

§. 118.

Beweis, daß überhaupt keine Subſtanz im mathematiſchen Verſtande einfach ſey.

Daß nun aber die einfachen Subſtanzen nicht etwan bloſſe und ſolche Kräfte ſind, welche etwan zu ihrer Subſiſtenz kein Subject brauchten, welches einen Raum einnimmt, und in welchem unſer Verſtand Gedankentheile unterſcheiden kan, läßt ſich auf unterſchiedene Art erweiſen. Erſtlich läßt ſich keine Kraft ohne ein Subject, und kein Subject ohne einen Raum gedenken, mithin kan ſie auch ohne daſſelbe nicht ſeyn. Ich habe auch ſchon oben § 50 bewieſen, daß dieſes nicht von einer irrigen Einbildung, ſondern von dem Weſen des Verſtandes und der Natur der Sachen herkomme, und daß man nur wider den Strohm ſchwimmen, und die Natur würde ändern wollen, wenn man ſolches nicht einräumete. Die höchſtſchwankende Bedeutung des Wortes Einbildung verführet hier viele.

Schwankende Bedeutung des Wortes Einbildung.

Es iſt mehr ein Misbrauch, als eine richtige Bedeutung des Wortes, wenn man auch die Fähigkeit des Verſtandes, von etwas eine abſolute und anſchauende Erkenntniß zu haben, wiefern man dieſelbe der ſymboliſchen Erkenntniß § 102, d. i. den negativiſchen und relativiſchen Begriffen entgegen ſetzet, die Fähigkeit der Einbildung nennet. In dieſer Bedeutung kommt freylich der angeführte Umſtand von der Einbildung her. Allein ſo gehöret er ja zu der weſentlichen Vollkommenheit des Verſtandes.

des. Weil man aber in einer andern Bedeutung unter dem Worte Einbildung dasjenige verſteht, wovon man ſich fälſchlich und aus bloſſer Verwirrung der Dinge überredet: So muß man ſich hüten, daß man nicht der Einbildung in der letztern Bedeutung zuſchreibe, was man von ihr in der erſtern Bedeutung ſagen kan. Die Kennzeichen, wodurch ſolche Verwirrung zu verhüten iſt, ſind ſchon § 50 erkläret worden.

§ 119.

Zum andern was inſonderheit die einfachen Theile anlanget, daraus die Körper beſtehen: So muß man entweder annehmen, daß ein iedwedes materiales Theilgen ins unendliche getheilet ſey, oder man muß zugeben, daß die einfachen Theilgen, daraus es beſtehet, nicht im mathematiſchen Verſtande einfach ſind, ſondern Seiten haben, und daß dieſes auch von der allerkleineſten möglichen Subſtanz gelte. Ich ſage, man müſſe entweder eine unendliche Theilung annehmen. Denn es wird ſich iedermann bewußt ſeyn, daß bey einer iedweden gedachten Theilung noch allemal Theile herauskommen, welche eine Seite haben. Denn ſie müſſen ja in irgend einem Puncte von den Nebentheilen abgeſondert werden, und alſo gegen dem Nebentheil eine Seite zukehren. Wenn einer auf dieſen Beweisgrund nicht ſogleich gar ſtilleſchweigen will, ſo bleibt ihm nichts übrig, als daß er allen-

Beweis, daß die einfachen Theile, daraus die Körper beſtehen, nicht im mathematiſchen Verſtande einfach ſind.

Erſter Beweis, weil die Materie ſonſt ins unendliche getheilet ſeyn müßte.

Bey einer endlichen Theilung kömmt man noch allezeit auf Theile, die Seiten haben.

falls ſagen müßte, die Theilung, die unſer Verſtand denket, ſey allezeit endlich. Bey der unendlichen Theilung werde vielleicht etwas anderes herauskommen können. Nun läßt ſich zwar leicht zum voraus beurtheilen, daß auch dieſe Ausflucht vergeblich ſey, und der angegebene Grund, auch bey der unendlichen Theilung, daſern eine möglich wäre, ſich allezeit müßte appliciren laſſen. Will man aber unterdeſſen einräumen, oder unausgemacht laſſen, ob nicht vielleicht in der unendlichen Theilung, daſern eine ſtatt fände, etwas läge, dadurch ſich der Gegner retten könnte: So iſt doch ferner zu antworten, daß die unendliche Theilung ſelbſt etwas ungereimtes und widerſprechendes ſey, wie in dem Capitel vom Endlichen und Unendlichen erwieſen werden wird. Ich ſage ferner, wenn man keine unendliche Theilung der Materie ſetzen will: So muß man zugeben, daß die kleinſten Theilgen, und alſo die einfachen Subſtanzen, daraus die Körper beſtehen, noch Seiten haben. Hievon kan man ſich auſſerdem, was ietzo angeführt worden, auch noch durch folgendes überzeugen. Wenn man nicht auf widerſprechende Art vorgeben will, daß die Materie ins unendliche getheilet ſey: So iſt auch der kleineſte Theil eines Körpers ein pars aliquota von demſelben, welcher demnach zu dem Ganzen ein Verhältniß hat. Mithin muß er auch mit dem Ganzen eine

Ein mathematiſch einfacher Theil iſt kein pars aliquota vom Ganzen.

eine ähnliche Gröſſe haben. Denn unähnliche Gröſſen können kein Verhältniß haben. Da nun das Ganze eine quantitas continua iſt: So muß auch an iedwedem parte aliquota eine quantitas continua ſtatt finden. Ferner, wenn man ſetzen wollte, daß die einfachen Subſtanzen, aus welchen die Körper beſtehen, ſelbſt keine quantitatem continuam hätten: So iſt auch keine Zuſammenſetzung derſelben möglich, durch welche eine quantitas continua daraus werden könnte. Wenn man etliche Einheiten zuſammen nimmt: So wird zwar eine quantitas diſcreta, nemlich eine Anzahl Einheiten, daraus. Soll aber das herauskommende Ganze eine quantitas continua ſeyn: So müſſen ſchon die Theile, daraus es erwächſt, eine quantitatem continuam haben. Denn ſie müſſen ja einander berühren können, und in irgend einer Direction zuſammengeſetzt werden. Mithin müſſen ſie Seiten haben. Wir haben oben § 114 die Berührung relativiſch definirt, und geſagt, ſie beſtehe in einer ſolchen Art des Zugleichſeyns zweyer Dinge, da ſie zwar auſſerhalb einander, iedoch dergeſtalt neben einander ſind, daß nichts darzwiſchen ſeyn kan. Wenn man nun auf das abſolute Achtung giebt, was man in dem Begriffe der Berührung bey dem **Nebeneinander** und **Darzwiſchen** denket: So wird man finden, daß Berühren nichts

Anderer Beweis. Aus mathematiſch einfachen Dingen kan keine quantitas continua entſtehen.

Worinnen der abſolute Begriff der Berührung beſtehet.

anders heißt, als eine Seite haben, und an der Seite eines andern dergeſtalt exiſtiren, daß nichts darzwiſchen ſeyn kan. Da nun dem Körper unſtreitig eine quantitas continua zukommt, und er gleichwol aus neben einander ſtehenden und einander berührenden Theilen zuſammengeſetzt iſt: So iſt ſeine quantitas continua nicht anders möglich, als wenn die Theile der Theile immer wieder neben einander ſtehen und einander berühren, und ſo fort bis auf die kleinſten und einfachen, welche dahero zur Berührung auch noch Seiten brauchen, und alſo nicht im mathematiſchen, ſondern im philoſophiſchen Verſtande einfach ſind. Dieſem Beweisgrunde auszuweichen, verſchweigen einige lieber das abſolute in dem Begriffe der Berührung, und behelfen ſich nur mit relativiſchen Erklärungen, nennen auch die Körper nur Phænomena. Allein wer auf wahre Deutlichkeit ſiehet, wird bald gewahr werden, daß hierdurch nichts gewonnen wird. Noch weiter iſt zu bedenken, daß, wenn man ſetzet, die einfachen Subſtanzen wären im mathematiſchen Verſtande einfach, hiermit alle Möglichkeit der Bewegung völlig aufgehoben wird. Denn ein zuſammengeſetztes Ganzes kan nicht anders beweget werden, als durch Bewegung ſeiner Theile. Denn das Ganze iſt von den Theilen nur der Betrachtungsart nach unterſchieden. Hätten nun die einfach-

Dritter Beweis. Die mathematiſche Einfachheit hebet alle Möglichkeit der Bewegung auf.

fachſten Theile keine Seiten, ſo könnten ſie auch nicht beweget werden. Denn zu aller Bewegung wird erfordert, daß dasjenige, was beweget wird, eine Seite gegen den Terminum a quo, und eine gegen den Terminum ad quem kehren könne. Wenn aber die einfachen Theile der Körper nicht beweget werden könnten: So gehöret es nicht etwa nur unter die noch nicht erfundenen Wahrheiten, wie gleichwol die Bewegung des Körpers möglich ſey, ſondern es iſt widerſprechend zu ſagen, daß der Körper bey Setzung ſolcher Erdichtungen der Bewegung fähig bleiben könne. Nun aber iſt gewiß, daß die Körper beweget werden, folglich iſt auch gewiß, daß die einfachen Theile, daraus ſie beſtehen, beweget werden, und alſo die mathematiſche Einfachheit zwar ein nützliches Abſtractum ſey § 115, welches aber in der Welt kein ihm correſpondirendes wirkliches Object hat, noch haben kan. Ja was könnte man ſich auch von der Welzung des mathematiſchen Punctes ſelbſt, wodurch die Linie beſchrieben werden ſoll, vor einen Begriff machen, wenn man nicht währender Bildung der Gedanke ſich den Punct mit einer Gröſſe vorſtellte, ob man gleich in der Definition die Gröſſe von ihm verneinet, oder vielmehr, ſo viel möglich, nicht betrachtet wiſſen will? Aus dem bisherigen erhellet, daß auch nicht einmal die kleinſten möglichen Subſtanzen

Ob zum wenigſten alle einfache

Dinge kleinſte Subſtanzen ſeyn müſſen.

im mathematiſchen Verſtande einfach ſind. Man darf ſich aber auch nicht einbilden, als ob dennoch zum wenigſten alle einfache Dinge kleinſte Subſtanzen ſeyn müßten. Die Gröſſe des Raumes, welchen eine Subſtanz erfüllet, machet ſie weder einfach noch zuſammengeſetzt, ſondern gehet dem Begriffe der Einfachheit gar nichts an, §. 106. Es bilden ſich ſolches nur diejenigen ein, welche die rechte Methode, wie die Einfachheit der Subſtanzen erwieſen werden muß, aus der Acht laſſen, und deßwegen das Einfache lieber auch ohne Gedankentheile annehmen, damit ſie hernach unmittelbar daraus folgern können, daß auch keine realen Theile darinnen ſind.

* *

Das VIII Capitel.

Von dem Nothwendigen und Zufälligen.

§ 120.

Was nothwendig und zufällig heißt.

Nothwendig iſt, was dergeſtalt iſt oder geſchiehet, daß es nich anders ſeyn oder geſchehen kan, und zwar, **wiefern** es nicht anders ſeyn oder geſchehen kan. Will man die Eintheilung in dem Begriffe vermeiden, wiewol ſie zur Erleichterung dient: So kan man alſo ſagen: **Nothwendig iſt etwas**, wiefern dasjenige, was man ſetzet, nicht

nicht anders ſeyn kan. Zufällig aber iſt, mit welchem es auch anders bewandt ſeyn könnte, und zwar wiefern es anders ſeyn könnte, das iſt, wo das Ding auch nicht ſeyn oder von einer andern Beſchaffenheit ſeyn könnte, wiefern es alſo ſeyn könnte.

§ 121.

Was der Grund der Nothwendigkeit und Zufälligkeit iſt.

Da nun alle wahre Möglichkeit ihren Grund in der Verknüpfung des möglichen Dinges mit gewiſſen exiſtirenden Dingen hat, in denen die Kraft liegt, daſſelbe hervorzubringen § 56: So gründet ſich alle Nothwendigkeit darauf, daß ein Ding, wiefern es nothwendig genennet wird, auf gewiſſe Weiſe iſt, und keine Urſache da iſt oder möglich iſt, welche machen könnte, daß es nicht, oder anders ſey. Und eben deßwegen, weil die Concluſion nicht weiter als ihr Beweißgrund gelten darf, ſo kan es auch nur in ſofern nothwendig genennet werden. Mit dem Zufälligen verhält ſich die Sache umgekehrt, nemlich der Grund der Zufälligkeit liegt darinnen, daß das Zufällige von einer Sache hervorgebracht werden muß, ohne welche es nicht ſeyn könnte, und bey deren Veränderung es anders ſeyn würde. Man verwirre das Zufällige im methaphyſiſchen Verſtande (*contingens*) nicht mit dem Zufälligen im logicaliſchen Verſtande (*accidentibus prædicabilibus* § 30).

§ 122.

§ 122.

Kennzeichen des Nothwendigen und Zufälligen.

Da nun aber dieſes das Kennzeichen des Möglichen iſt, wenn ſich etwas denken läßt § 56, gleichwie das Kennzeichen des Unmöglichen iſt, wenn ſich etwas nicht denken läßt § 58, entweder weil ein Widerſpruch des Begriffs mit ſich ſelbſt, oder einer andern geſetzten Wahrheit, entſtehen würde, oder weil man ſonſt einem andern höchſten Grunde der Vernunft zuwider handeln würde § 14, 15: So muß man daher die characteriſtiſchen Begriffe des Nothwendigen und Zufälligen nehmen, wodurch wir nemlich daſſelbe in unſerm Verſtande erkennen und unterſcheiden können. Nemlich **nothwendig** iſt, deſſen contradictoriſches Gegentheil ſich nicht denken läßt, **wiefern** es ſich nicht denken läßt. **Zufällig** iſt, deſſen contradictoriſches Gegentheil ſich denken läßt, **wieferne** es ſich denken läßt. Dieſe Definitionen ſind ebenfalls richtig und nöthig. Aber man muß nur den Grund und Nutzen derſelben wiſſen. Nemlich ſie erklären nicht das Weſen, ſondern nur das Kennzeichen des Nothwendigen und Zufälligen. Die Nothwendigkeit und Zufälligkeit ſelbſt ſoll vermöge des erſten Begriffs, den wir davon haben, nicht etwas in unſerer Gedanke, ſondern etwas in der Sache ſelbſt auſſerhalb der Gedanke ſeyn.

§ 123.

§ 123.

Man kan den Begriff der Nothwendigkeit und Zufälligkeit ſo wohl von dem Weſen, als der Exiſtenz der Dinge ſagen. Ein **nothwendiges Weſen** iſt, was keine andere Eigenſchaften haben kan, weil nemlich, wenn man eine Eigenſchaft des Grundweſens hinweg laſſen wollte, man auch die übrigen zugleich aufheben, oder ihre Wirklichkeit unmöglich machen würde. Ein **zufälliges Weſen** iſt, da unter denen, zum Grundweſen gehörigen Eigenſchaften, auch eine oder die andere hinweg ſeyn könnte, ohne daß hiermit die Exiſtenz der übrigen unmöglich gemacht wird. Von dieſer Eintheilung der Weſen iſt ſchon § 42, 43, bey der Abhandlung von dem Grundweſen der Dinge ausführlich geredet worden, welches der geneigte Leſer hier zu wiederholen belieben wird.

Wenn das Weſen eines Dinges nothwendig oder zufällig iſt.

§ 124.

Die **Exiſtenz** eines Dinges iſt **nothwendig**, wenn und wiefern das Nichtſeyn deſſelben nicht möglich iſt. Man redet alsdenn entweder von der Nothwendigkeit der Exiſtenz eines Dinges, welches beſtändig vorhanden iſt und niemals nicht geweſen iſt: Oder man unterſuchet die Exiſtenz eines ſolchen Dinges, welches nicht immer geweſen iſt, auch wohl von nun an nicht immer ſeyn wird, und fraget, ob die Exiſtenz deſſelben zu der Zeit, da es iſt, noth-

Was die Nothwendigkeit der Exiſtenz iſt.

wen-

wendig oder zufällig ſey. Man ſiehet leicht, daß die Exiſtenz ſolcher Dinge in verſchiedener Abſicht nothwendig und zufällig heiſſen kan. Daher iſt die **Nothwendigkeit der Exiſtenz** zweyerley. Sie iſt entweder *Neceſſitas independentiæ*, oder die **Nothwendigkeit eines beſtändigen Daſeyns**, vermöge welcher ein Ding dergeſtalt iſt, daß deſſen Nichtſeyn in keinem einzigen Zeitpuncte möglich iſt, daß es alſo nothwendig allezeit geweſen, und allezeit ſeyn wird; oder ſie iſt *Neceſſitas conſecutionis*, oder die **Unausbleiblichkeit**, vermöge welcher ein entſtandenes Ding dergeſtalt iſt, daß die Exiſtenz deſſelben unmöglich hat auſſen bleiben oder anders ſeyn können. Auf eben dieſe Weiſe iſt auch die Zufälligkeit einzutheilen. Nemlich wenn man ſaget, daß die Exiſtenz eines Dinges zufällig ſey, ſo meinet man entweder nur, daß daſſelbe einmal nicht geweſen ſey, oder man meinet, daß es auch hätte auſſenbleiben, oder anders beſchaffen ſeyn können. Es iſt demnach die Zufälligkeit der Exiſtenz entweder *Contingentia dependentiæ*, die **Zufälligkeit des Urſprungs**, vermöge welcher ein Ding nicht immer geweſen, ſondern einmal zu ſeyn angefangen hat; oder *contingentia conſecutionis*, die **Zufälligkeit des Erfolgs**, vermöge welcher ein Ding dergeſtalt entſtanden iſt, daß es auch hätte auſſenbleiben, oder anders beſchaffen ſeyn können.

Eintheilung der Nothwendigkeit der Exiſtenz in neceſſitatem independentiæ & conſecutionis.

Eintheilung der Zufälligkeit in die Zufälligkeit des Urſprunges und des Erfolgs.

nen. Man kan demnach einem Dinge einen Urſprung zuſchreiben, und es dennoch vor unausbleiblich halten. Man hält es alsdenn in Anſehung des Urſprungs vor zufällig, in Anſehung des Erfolgs aber vor nothwendig. Dieſe unterſchiedene Abſichten werden eben dadurch möglich, weil ſowol das Nothwendige als Zufällige reduplicative definirt werden muß. Man muß ſie aber genau bemerken und Achtung geben, von was vor einer Nothwendigkeit oder Zufälligkeit iedesmal die Frage ſey. Z. E. wenn einige die Zufälligkeit der Welt erweiſen ſollen, ſo erweiſen ſie nur von derſelben die Zufälligkeit des Urſprungs, da man doch beyde Arten der Zufälligkeit von derſelben behaupten ſollte, nemlich nicht nur daß ſie erſchaffen ſey, ſondern auch, daß Gott die Schöpfung unterlaſſen, oder die Welt anders hätte einrichten können.

§ 125.

Die Nothwendigkeit überhaupt iſt ferner einzutheilen in die **abſolute und hypothetiſche** Nothwendigkeit. Die **abſolute Nothwendigkeit** iſt, vermöge welcher etwas ſchlechterdings nicht anders ſeyn kan. Die **hypothetiſche Nothwendigkeit** iſt, vermöge welcher etwas zwar bey Setzung gewiſſer Umſtände nicht hat auſſenbleiben, oder anders geſchehen können, da aber in der Reihe derſelben Umſtände ſolche Urſachen mit angetroffen werden, welche zu eben der

Eintheilung der Nothwendigkeit in die abſolute und hypothetiſche.

der Zeit ihre Wirkung auch hätten unterlaſſen oder anders einrichten können. Die abſolute Nothwendigkeit iſt entweder eine mittelbare oder unmittelbare. Unmittelbar iſt ſie, wenn ſich das Gegentheil der Sache überhaupt und an ſich betrachtet nicht denken läßt. Mittelbar iſt ſie, wenn das Gegentheil der Sache ſich zwar vor ſich ſelbſt betrachtet denken läßt, es widerſpricht aber andern nothwendigen Wahrheiten. Solches zu erkennen, wird oft eine gar lange Reihe von Schlüſſen erfordert. Unter allen Arten der abſoluten Nothwendigkeit fällt keine mehr in die Augen, als diejenige, da der contradictoriſche Gegenſatz etwas ſich ſelbſt widerſprechendes in ſich hält. Es iſt aber nur zu merken, daß ſie nicht die einzige Art iſt. Wenn die Nothwendigkeit, ſie mag ſeyn was vor eine ſie wolle, ſich nicht auf den Satz vom Widerſpruche gründet: So ſind die § 58 angegebenen Einſchränkungen und Grade der Zuverläßigkeit nicht aus der Acht zu laſſen.

Die abſolute Nothwendigkeit iſt entweder eine unmittelbare oder mittelbare.

Welche Art der abſoluten Nothwendigkeit am meiſten in die Augen fällt.

Vorſichtige Beurtheilung der Nothwendigkeit, die ſich nicht auf den Satz vom Widerſpruche gründet.

§ 126.

Daß ich hiermit den Begriff der abſoluten und hypothetiſchen Nothwendigkeit nicht willkührlich, ſondern dem Zwecke des Sprachgebrauchs gemäß abgefaßt habe, erweiſe ich folgendergeſtalt. Es gehöret mit zum erſten Begriffe davon, daß der Unterſchied der abſoluten und hypothetiſchen

Rechtfertigung des gegebenen Begriffes von der abſoluten und hypothetiſchen Nothwendigkeit.

ſchen Nothwendigkeit auch in denen daraus flieſſenden Folgen einen Unterſchied nach ſich ziehen ſoll, und inſonderheit, daß die hypothetiſche Nothwendigkeit die Möglichkeit der moraliſchen Zurechnung unſerer Thaten übrig laſſen ſoll, dergeſtalt, daß wir dem ohngeachtet Tugend ausüben, oder uns Schuld zuziehen, Lob oder Straffe verdienen können. Dieſer Unterſchied aber fiele hinweg, wenn man nicht in der Reyhe der Urſachen, auf welche ſich das hypothetiſche Nothwendige gründet, irgend einmal auf eine ſolche Urſache käme, welche ihre Action bey eben den Umſtänden hat unterlaſſen können, ſo daß ihre Action gar nicht, auch nicht einmal hypothetice, nothwendig geweſen iſt. Denn wenn alle Urſachen bey den Umſtänden, da ſie agirt haben, das Agiren nicht haben unterlaſſen können: So iſt das Gegentheil von keiner Action wahrhaftig möglich geweſen, § 56. Folglich ſind ſie alle nothwendig geweſen. Nun mag dieſe Reyhe der einander determinirenden Gründe unendlich fortgehen, oder man mag zuletzt auf etwas unmittelbar nothwendiges kommen: So bleiben die Folgen in beyden Fällen ſchlechterdings nothwendig, und müſſen zu der Zeit, wenn ſie ſind, eben ſo nothwendig da ſeyn, als wenn ſich ihr Gegentheil unmittelbar und überhaupt nicht hätte denken laſſen. Denn das widerſprechende iſt allezeit in einerley Grade

unmöglich, es mag der Widerſpruch mit dem oberſten Kennzeichen der Wahrheit mittelbar oder unmittelbar klar gemacht werden können. Und demnach muß ſich die hypothetiſche Nothwendigkeit zuletzt allemal auf erſte freye Grundthätigkeiten gründen. Daß dergleichen möglich ſind, iſt ſchon § 82, 83 erwieſen. Mehr aber gehöret hieher nicht. Es iſt demnach zwar eine iedwede hypothetiſche Nothwendigkeit eine neceſſitas conſecutionis, aber eine ſolche, welche irgendwo einmal ein Ende hat, und ſich auf etwas gar nicht nothwendiges gründet. Hingegen iſt nicht iedwede neceſſitas conſecutionis eine Neceſſitas hypothetica, ſondern wenn in der Reyhe deſſen, was man zur Bedingung ſetzt, alles ſelbſt wiederum nothwendig iſt: So bleibet ſie eine abſolute, und wird hiermit nur eine mittelbare Nothwendigkeit. Wollte man etwa mit dem Worte hypothetiſch ſpielen, und vermeinen, die Nothwendigkeit verbliebe doch deßwegen nur hypothetiſch, weil das nachfolgende iedesmal allererſt unter der Bedingung des vorhergehenden als unausbleiblich geſetzt wird: So wäre dieſes eine Verwirrung der neceſſitatis conſecutionis mit der neceſſitate hypothetica, und man könnte doch zum wenigſten nicht leugnen, daß in den Folgen beyder Arten der Nothwendigkeit kein Unterſchied ſey. Eben darinnen beſtehet das Weſen des Fati, daß man keine

Worinnen das Weſen des Fati beſtehet.

keine Grundthätigkeiten der Freyheit § 83 zugegeben, und alſo die wahre hypothetiſche Nothwendigkeit aufgehoben hat. Wenn man ſagt, das Fatum mache alle Dinge nothwendig: So heißt dieſes ſo viel: Man ſchreibe dadurch einer iedweden Subſtanz und Begebenheit entweder eine neceſſitatem independentiæ, oder eine abſolutam neceſſitatem conſecutionis zu. Das übrige iſt bey der Lehre vom Fato zufällig, und in der determinirten Natur der Gründe, welche die ganze Reyhe ausmachen ſollen, gehen alle Secten der Fataliſten von einander ab. Wenn der determinirende Grund eines Dinges aus unterſchiedenen Theilen beſtehet: So kan man zwar iedweden Theil als die Bedingung anſehen, unter welcher man ſagen kan, daß die Concluſion aus dem übrigen Theile des determinirenden Grundes folgen könne. Allein man betrügt ſich, wenn man deßwegen meinet, daß die Concluſion auch an den ganzen determinirenden Grund allezeit nur durch eine hypothetiſche Nothwendigkeit verknüpft ſey. Man weichet ganz von dem Zwecke ab, um welches willen man nach der hypothetiſchen Nothwendigkeit fraget. Denn wenn die Reyhe der determinirenden Gründe ohne Aufhören ſo fort gehet: So iſt es vergeblich zu leugnen, daß dadurch nicht alles ſchlechterdings nothwendig gemacht werde, obgleich manches mittelbar, manches unmittelbar nothwendig wird.

§ 127.

Warnung vor dem Misbrauche der characteriſtiſchen Begriffe des Nothwendigen und Zufälligen.

Ich muß hier noch eine Erinnerung machen, wie man die oben § 122 geſetzten characteriſtiſchen Definitionen des Nothwendigen und Zufälligen misbrauchen könne, wenn man eine abſolute Nothwendigkeit in der Folge aller Dinge glaubet, und ſie doch unter dem Namen einer bloß hypothetiſchen Nothwendigkeit zu entſchuldigen gedenket. Wenn man gleich alle Begebenheiten in der Welt vor unausbleiblich hält: So kan man doch meinen, ſie blieben deßwegen zufällig, weil ſich ihr Gegentheil denken laſſe, welches ja die Definition der Zufälligkeit ſey. Allein man beliebe dargegen folgendes zu bedenken. Erſtlich da dieſe Definition nicht von dem Weſen der Sache auſſerhalb der Gedanke, ſondern nur von einem Kennzeichen derſelben in dem Verſtande, hergenommen iſt: So folget noch nicht, daß derjenige die Exiſtenz der Sache zugebe, welcher die Exiſtenz deſſen zugiebt, was ein Kennzeichen von einer Sache ſeyn ſollte, und könnte, aber von ihm nicht davor gehalten, ſondern mit dem Weſen verwirret, und mit Verleugnung des Weſens an deſſen Stelle untergeſchoben wird. Z. E. wenn gefragt wird, ob die Welt zufällig ſey: So wäre es lächerlich ſich einzubilden, der Gegner zweifle, ob ſich eine andere Welt denken laſſe, oder ob ſich das Nichtſeyn der Welt denken laſſe.

Er iſt ſich ja deſſen wohl bewußt. Er will wiſſen, ob die Welt einmal nicht geweſen ſey, ingleichen ob ſie anders ſeyn könne, nicht aber ob ſie alſo gedacht werden könne, welches er vorhin ſchon weiß. Geſetzt nun, der andere glaubte, die Welt ſey von Ewigkeit, oder ſie ſey durch eine unendlich fortgehende neceſſitatem conſecutionis entſtanden, wollte aber ſeinen Gegner damit abweiſen, die Welt bliebe nach ſeiner Meinung dem ohngeachtet zufällig, weil ſich ihr Nichtſeyn oder Andersſeyn denken laſſe: So wäre offenbar, daß er auf die vorgelegte Frage nicht richtig geantwortet hätte. Er gäbe damit nur zu verſtehen, daß dasjenige, was nach göttlicher Abſicht das Kennzeichen von der Zufälligkeit der Welt ſeyn ſollte, in ſeinem Verſtande vorhanden ſey; daß er es aber dem ohngeachtet nicht als ein Kennzeichen gebrauche, ſondern die Zufälligkeit der Welt dennoch leugne, welche er zugeben ſollte. Zum andern kan auch derjenige, welcher zu allem, was geſchiehet, völlig determinirende Gründe ſetzet, und davor hält, ohne dergleichen könne nichts durch bloß zureichende, aber freywirkende, Urſachen wirklich werden, nicht einmal nach ſeinem eigenen Syſtemate ſagen, daß ſich das Gegentheil von irgend etwas, das geſchiehet, als wahrhaftig möglich denken laſſe. Er behält nicht mehr als eine ſcheinbare Möglichkeit übrig, welche

verſchwindet, ſobald er bedenket, was darzu gehöret, wenn nicht nur der Begriff eines Dinges gebildet werden, ſondern wenn ein noch nicht ſeyendes Ding wirklich werden ſoll, als von welchen letztern eben hier die Frage iſt. Denn wenn ein Ding, das nicht war, wirklich werden ſoll: So muß es durch eine zureichende Urſache entſtehen. Auſſerdem iſt ſein Entſtehen oder Geſchehen nicht möglich, weil daſſelbe den höchſten Grundgeſetzen der Wahrheit widerſpräche § 31, und das thut nichts zur Sache, daß ſich der Begriff des Dinges überhaupt in den Gedanken bilden läſſet. Es iſt offenbar, daß das Entſtehen des Dinges A unmöglich iſt, wenn es etwas ſich ſelbſt widerſprechendes in ſich ſchlieſſet, und auch wenn es ohne zureichende Urſache entſtehen müßte. Wer daher an die Stelle der zureichenden Urſachen überall determinirende unterſchiebet, und vor unentbehrlich hält, der muß auch zugeben, daß dasjenige wahrhaftig nicht geſchehen könne, was, wenn es geſchähe, ohne determinirenden Grund geſchehen würde. Folglich wenn alles, was geſchiehet, einen determinirenden Grund haben muß: So iſt auch klar, daß alles, was iſt, nothwendig iſt, und das Gegentheil von keiner einzigen Begebenheit, welche geſchiehet, möglich iſt. Denn ein iedwedes ſolches Gegentheil wäre ja etwas, das ohne determinirenden Grund geſchähe; es wäre

eine

eine Wirkung ohne Urſache; oder eine Wirkung, welche ihrer Urſache widerſpräche; welches ja alles von dem Vertheidiger ſelbſt vor widerſprechend und alſo vor unmöglich gehalten wird. Man merke hierbey wohl, daß manche Gegner, wenn ſie dieſen Knoten auflöſen ſollen, die Streitfrage verändern, und ſich beſchweren, daß man ſo unbillig ſey, und **ein** Ding deßwegen vor ſchlechterdings nothwendig ausſchreye, weil man einen determinirenden Grund darzu ſetze. Allein ſo unbillig, oder vielmehr alber, iſt meines Wiſſens niemals iemand geweſen. Es iſt davon nicht die Frage, wenn man einigen Dingen einen determinirenden Grund zuſchreibet, ſondern wenn man ihn von **allen** behauptet. Das wiſſen wir gar wohl, daß ein einzelnes Ding von einem determinirenden Grunde herkommen, und doch bloß hypothetiſch nothwendig bleiben kan. Nemlich ſolches findet deßwegen ſtatt, weil hiermit noch nicht geleugnet wird, daß die Reyhe der determinirenden Gründe ſich irgendwo in einer freywirkenden Urſache ende. Aber wenn **alles**, was iſt, ſeinen determinirenden Grund haben ſoll: So muß derjenige, der ſolches bejahet, entweder eine ganz allgemeine neceſſitatem conſecut o- nis bey allen Dingen einräumen, oder er muß eine Wirkung ohne Urſache, oder eine Wirkung, welche mit ihrer Urſache ſtreitet, vor ein mögliches Ding halten, und alſo

ſich ſelbſt widerſprechen. Z. E. wenn man vorgiebt, in dieſer Welt erfolge alles, was darinnen einen determinirenden Grund hat, und was keinen hat, könne darinnen nicht erfolgen, Gott aber habe dieſe Welt erſchaffen, weil ſie die beſte war, und eine andere Welt, als die beſte, könne Gott nicht erſchaffen: So machet man hiermit alles, was geſchiehet, ſchlechterdings nothwendig. Denn das Gegentheil von dem, was geſchiehet, ſoll allererſt in einer Welt Platz finden, welche ſelbſt nicht möglich iſt, weil ſie ein mit ſeiner Urſache ſtreitender Effect wäre. Es iſt vergeblich, die Ausflucht zu ſuchen, daß ja die Schöpfung einer andern Welt der göttlichen Allmacht möglich bliebe. Denn glauben denn die Gegner einen Gott, der nur allmächtig, und der nicht auch weiſe iſt? Sie meinen ja aber, es widerſpräche der Weisheit Gottes, eine andere Welt, als die beſte, zu erſchaffen. Iſt es denn zur Unmöglichkeit einer Wirkung nicht ſchon genug, wenn ſie auf irgend einer Seite, und aus irgend einem Grunde mit ihrer Urſache ſtreitet? Die Schöpfung einer andern Welt iſt nach ihren Grundſätzen eben ſo unmöglich, als es unmöglich iſt, daß Gott lüge. Wie können ſie nun eine wahre Möglichkeit derſelben behaupten? Gewißlich mit keinem beſſern Grunde, als die Lügen deßwegen Gott möglich iſt, weil ſie überhaupt möglich iſt, oder weil die Her-

vor-

vorbringung eines endlichen Dinges überhaupt der Allmacht nicht widerſtreitet.

§ 128.

Die Vernunft erkennet keinen Grund, warum ſie irgend einem andern Dinge die Nothwendigkeit eines beſtändigen Daſeyns beylegen ſollte, ohne nur demjenigen, welchem ein ſolches Weſen zukommt, dem das Nichtſeyn widerſpricht. Es iſt vielmehr unſerem Verſtande weſentlich zu denken, daß dasjenige, deſſen Nichtſeyn ſich denken läßt, auch einmal nicht geweſen ſey, § 33. Wenn man demnach nicht thöricht und wider die Vernunft handeln will: So muß man zugeben, daß keinem Dinge ein beſtändiges und nothwendiges Daſeyn zukomme, ohne nur demjenigen, welches ſo vollkommen iſt, daß das Nichtſeyn ſeinem Weſen widerſpricht, und daß hingegen alles, was anders beſchaffen iſt, zufällig ſey. Da nun alles Zufällige in einem andern dergeſtalt gegründet iſt, daß es von demſelben als einer wirkenden Urſache hervorgebracht worden § 31: So muß alles das, deſſen Nichtſeyn ſich denken läßt, ſeinen Urſprung von einem nothwendigen Dinge erhalten haben.

Alles, deſſen Nichtſeyn ſich denken läßt, iſt zufällig, und von einem andern hervorgebracht.

§ 129.

Wenn nicht alle Dinge überhaupt abſolut nothwendig ſeyn ſollen: So muß die Subſtanz, welche die andern alle hervorge-

Wenn nicht alles nothwendig ſeyn ſoll: So muß es freywir-

kende Urſachen geben.

gebracht hat, ihre Action bey eben den Umſtänden haben unterlaſſen können, und alſo frey gewirket haben, § 82, 83. Ferner wenn nicht alle Begebenheiten, welche in der Welt geſchehen, ſo wohl ihrer Möglichkeit als Wirklichkeit nach, der erſten Urſache, als einer determinirenden Urſache, ſollen zugeſchrieben werden können, ſondern wenn eine wahre hypothetiſche Nothwendigkeit in der Welt ſtatt finden ſoll: So muß es auch unter den zufälligen Subſtanzen einige geben, welche bey eben denſelben Umſtänden agiren, und auch die Action unterlaſſen, oder anders einrichten, das iſt, welche frey wirken können. Man kan auch deßwegen überhaupt die Zufälligkeit der Folge der Begebenheiten (contingentiam conſecutionis) in diejenige eintheilen, welche daher entſtehet, weil etwas unmittelbar ſelbſt eine Grundthätigkeit der Freyheit iſt, und in diejenige, welche ſich darauf gründet, daß etwas mittelbar von einer wahren Grundthätigkeit der Freyheit abhanget, und deßwegen nur eine hypothetiſche Nothwendigkeit hat. Man könnte jenes die **unmittelbare**, dieſes die **mittelbare Zufälligkeit der Folge** nennen.

Die Zufälligkeit der Folge iſt eine mittelbare oder unmittelbare.

§ 130.

Die ſchlechterdings nothwendige Subſtanz iſt einfach.

Alles zuſammengeſetzte hat ſeinen Urſprung von einem andern, § 112. Folglich muß die ſchlechterdings nothwendige Subſtanz vollkommen einfach ſeyn.

§ 131.

§ 131.

Man nimmt das Wort Exiſtenz in zweyerley Verſtande, nemlich entweder vor die **phyſicaliſche** oder **moraliſche Exiſtenz**. Die **phyſicaliſche** oder wahre Exiſtenz iſt diejenige, von welcher wir Cap. IV gehandelt haben. Vermöge derſelben wird einem Dinge zugeſchrieben, daß es wirklich vorhanden ſey. **Moraliſch** heißt, was vermittelſt des Willens eines vernünftigen und freyen Geiſtes dergeſtalt bewerkſtelliget wird, daß derſelbe dabey nach wiſſentlichen Endzwecken ſtrebet. Wenn man nun gewiſſe Gründe einſiehet, warum wegen gewiſſer vorausgeſetzter Endzwecke etwas von einem vernünftigen Geiſte gethan werden ſoll: So ſchreibet man demjenigen, was geſchehen ſoll, eine moraliſche Exiſtenz zu. Es iſt demnach die **moraliſche Exiſtenz** diejenige Beſchaffenheit eines Dinges, vermöge welcher man von ihm ſagen kan, daß es geſchehen ſoll. Eben ſo nennet man die **moraliſche Unmöglichkeit** diejenige Beſchaffenheit eines Dinges, vermöge welcher es nicht geſchehen darf. Die **moraliſche Möglichkeit** aber iſt, wenn man von etwas, das den willkührlichen Thaten eines vernünftigen Geiſtes unterworfen iſt, weder behaupten kan, daß es geſchehen ſolle, noch auch daß es nicht geſchehen ſolle; dahero es bloß geſchehen darf, und in ſein Belieben geſtellet iſt. Da nun Nothwendig heißt,

Anmerkung von der moraliſchen Nothwendigkeit.

Was moraliſch heißt.

Was die moraliſche Exiſtenz, Möglichkeit oder Unmöglichkeit iſt.

heißt, was dergeſtalt iſt, daß das Gegentheil nicht ſeyn kan: So appliciret man den Begriff der Nothwendigkeit auch auf die moraliſche Exiſtenz und moraliſche Möglichkeit, welcher Gebrauch des Wortes mit der bisher erklärten ontologiſchen Bedeutung des Wortes Nothwendig und Zufällig nicht zu verwirren iſt. Nemlich die **moraliſche Nothwendigkeit** iſt dasjenige Verhältniß eines Thuns oder Laſſens gegen gewiſſe vorausgeſetzte Endzwecke, vermöge deſſen es geſchehen ſoll. Derjenige Zuſtand, in welchem eine moraliſche Nothwendigkeit zu etwas vorhanden iſt, wird in weitem Verſtande die **Verbindlichkeit** genennet. Die vorauszuſetzenden Endzwecke, aus welchem die moraliſche Nothwendigkeit verſtanden wird, ſind entweder Geſetze, und alſo Endzwecke des Geſetzgebers, oder es ſind ſolche, welche wir uns ſelbſt vorſetzen, und welche wir ietzo nicht in Abſicht auf ein Geſetz betrachten, daraus denn **zweyerley moraliſche Nothwendigkeit** entſtehet, nemlich die **geſetzliche Verbindlichkeit**, und die **Verbindlichkeit der Klugheit**, wovon in der practiſchen Philoſophie gehandelt werden muß *. Einige nehmen die moraliſche Nothwendigkeit in einem andern, nemlich in einem ſolchen Verſtande, da ſie eine Gattung von der neceſſitate conſecutionis wird. Nemlich die moraliſche Nothwendigkeit iſt bey

Was die moraliſche Nothwendigkeit und Verbindlichkeit iſt.

Die Verbindlichkeit iſt entweder eine geſetzliche, oder eine Verbindlichkeit der Klugheit.

Widerlegung der unrichtigen Erklärung der moraliſchen Nothwendigkeit.

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben, § 162.

bey ihnen diejenige, da ein vernünftiger Geiſt durch gewiſſe Vorſtellungen des Guten zu etwas determiniret wird. Sie ſetzen dieſelbe der phyſicaliſchen Nothwendigkeit entgegen, vermöge welcher eine Wirkung durch ſolche Urſachen determiniret wird, welche nach den Geſetzen der Bewegung wirken. Allein da ſie darüber die vorhinbeſchriebene wahre moraliſche Nothwendigkeit, auf welche ſich alle wahre Tugend und Klugheit gründen muß, gar hinweglaſſen: So ſiehet man wohl, daß ſie nur das Wort beybehalten, und die Meinung haben ſcheinbarer machen wollen, vermöge welcher ſie in allen Begebenheiten in der Welt, einerley neceſſitatem conſecutionis glauben. So wohl der Sprachgebrauch, als der Zweck der Unterſcheidung nützlicher Wahrheiten erfordert, daß man die neceſſitatem phyſicam ſive naturæ mit der neceſſitate conſecutionis vor einerley annehme; hingegen mit dem Namen der moraliſchen Nothwendigkeit den vorhin angegebenen Begriff verknüpfe. Die neceſſitas conſecutionis in den Körpern und in den Geiſtern ſind nur zwey Unterarten. Weil ſie aber in nichts, als in der Materie der determinirenden Gründe unterſchieden ſind: So machen ſie keinen erheblichen, zum wenigſten keinen metaphyſiſchen, Unterſchied der Nothwendigkeit aus.

§ 132.

Was Zwang und zwingen heiſſet.

Eine Nothwendigkeit etwas zu thun oder zu leiden, welche von einem Grunde herrühret, der auſſer demjenigen Dinge iſt, darinnen die Veränderung vorgeht, und welcher gegen daſſelbe nicht moraliſch, ſondern als eine phyſicaliſche Urſache wirket, und den Effect determiniret, heißt ein **Zwang.** Daher heißt, einen vernünftigen Geiſt zu etwas **zwingen,** ſo viel, als die Bemühung, etwas nicht zu thun, wider ſeinen Willen überwinden. Wenn Menſchen zu etwas gezwungen werden: So theilet man den Zwang ein in den **phyſicaliſchen** und **moraliſchen.** Der **moraliſche Zwang** iſt, da die zwingende Urſache den Zwang mit Beyhülfe der moraliſchen Natur des Menſchen ſelbſt bewerkſtelliget. Dieſes geſchiehet nemlich, wenn man ihn in ſolche Umſtände ſetzt, daß er, wenn er nicht thut, was wir wollen, ſolcher Endzwecke verluſtig werden muß, welche er heftig begehret, und welche er nicht fahren laſſen kan oder will. Das, was er alsdenn thut, iſt zwar eine Handlung einer moraliſch wirkenden Urſache, allein eine ſolche, da die Fähigkeit moraliſch zu wirken ietzo nur auf eine einzige Handlung determinirt iſt, und zum wenigſten präſumirt werden muß, daß derſelben ietzo keine andere Handlung möglich ſey. Es iſt alſo ein wirklicher Zwang, nur von einer beſondern Art. Weiter darf man auch keinen mora-

Was der moraliſche Zwang iſt.

liſchen

liſchen Zwang im menſchlichen Leben ſtatuiren, oder etwan zur Entſchuldigung anführen, als wiefern ausdrücklich präſumirt werden kan und darf, daß einer etwas dergeſtalt zu thun ſey determiniret worden, daß er zu der Zeit ſelbſt, da er es gethan, die Handlung verabſcheuet hat, aber nur nicht hat vermeiden können, weil er ſonſt Endzwecke hätte müſſen fahren laſſen, welche fahren zu laſſen ihm phyſice oder moraliter unmöglich geweſen. Aller übrige Zwang, welcher einem Menſchen angethan wird, ohne daß ſeine wiſſentlich begehrten Endzwecke als eine Mittelurſache darzwiſchen kommen müſſen, heißt ein **phyſicaliſcher Zwang**. Der Zwang überhaupt iſt ferner einzutheilen in den **äuſſerlichen** und **innerlichen**. Die zwingende Urſache iſt zwar allezeit auſſerhalb demjenigen Dinge, darinnen durch den Zwang eine Veränderung vorgeht. Allein ſie iſt nicht allezeit auſſer der gezwungenen Subſtanz. Denn auſſerhalb einander ſeyn, heißt nur ſo viel, als kein Theil, anklebende Eigenſchaft, oder Determination des andern ſeyn, § 102. Der **äuſſerliche Zwang** iſt, wenn die zwingende Urſache auſſerhalb der gezwungenen Subſtanz iſt. Der **innerliche Zwang** iſt, wenn in der agirenden Subſtanz ſelbſt ein Theil, Kraft oder Action in dem Zuſtande eines andern Theiles, einer andern Kraft, oder einer andern Action dergeſtalt etwas

Was der phyſicaliſche Zwang iſt.

Was der äuſſerliche und innerliche Zwang iſt.

etwas verändert, daß die Veränderung unausbleiblich iſt. Daher iſt auch in keinem Dinge ein innerlicher Zwang möglich, als in einem ſolchen, welches entweder zuſammengeſetzt iſt, oder welches doch mehr, als eine Grundkraft hat. Man merke alſo, daß der Zwang nur eine Art von Nothwendigkeit iſt, und daß daher, wenn man erwieſen, daß etwas nicht durch einen Zwang geſchehe, hiemit noch nicht erwieſen ſey, daß es auch ohne Nothwendigkeit geſchehe. Dieſe Anmerkung brauchet man bisweilen nöthig. Denn der Sprachgebrauch nimmt zuweilen Zwang und Nothwendigkeit vor einerley, welches meines Erachtens ein Misbrauch oder tropiſcher Gebrauch des Wortes iſt. Unterdeſſen mag es z. E. daher gekommen ſeyn, daß ſich einige einbilden, der Zwang ſey das adäqvate Gegentheil der Freyheit, da doch der Freyheit, wenn ſich nicht etwan im politiſchen, ſondern im pſychologiſchen Verſtande genommen wird, nicht allein der Zwang, ſondern überhaupt die Nothwendigkeit, entgegen zu ſetzen iſt. Wenn man dieſes nicht bemerket: So kan man ſich einbilden, man habe die Freyheit der göttlichen oder menſchlichen Handlungen ſattſam vertheidiget, wenn man ſie vom Zwange frey gemacht hat, ohngeachtet man ſie nicht von der Nothwendigkeit frey geſprochen.

Dadurch, daß etwas ohne Zwang geſchiehet, iſt es deßwegen noch nicht frey oder ohne Nothwendigkeit.

Das

Das IV Capitel.

Von dem Endlichen und Unendlichen.

§ 133.

Ein Ding, das Schranken hat, heißt **endlich**. **Unendlich** aber iſt ein Ding, das keine Schranken hat. Da nun die Schranken nichts anders ſind, als das Aufhören deſſen, wodurch ein Ding gedacht wird, da nemlich das metaphyſiſche Weſen deſſelben zu keinem höhern Grade weiter fortgehet, oder ſich in keinen gröſſern Raum weiter ausbreitet, oder keine noch längere Dauer hat: So kan ein iedes Ding, das Schranken hat, vermehret werden, und eben dadurch, daß es vermehret werden kan, hat es Schranken. Das Kennzeichen aber, ob etwas vermehret werden kan, muß dieſes ſeyn, daß man Achtung giebt, ob ſich eine Vermehrung hinzu denken läßt. Etwas vollſtändiger kan man demnach die Begriffe alſo abfaſſen: **Endlich** iſt dasjenige, deſſen Realität vermehret werden kan, oder über welches ſich ein gröſſeres denken läßt. **Unendlich** iſt, deſſen Realität ſich nicht weiter, auch nicht einmal in Gedanken vermehren läßt, oder über welches kein gröſſeres gedacht werden kan.

Erſter Begriff des Endlichen und Unendlichen.

Fernere Erklärung.

kan. Es iſt dahero ein iedwedes Ding entweder endlich oder unendlich. Von den Eigenſchaften des Endlichen und Unendlichen wird ſich am beqvemſten alſo handeln laſſen, daß wir unſere Betrachtung theils auf die Unendlichkeit der Subſtanzen, und derer Umſtände, die ſich daran unterſcheiden laſſen, theils auf die Unendlichkeit der Zahlen richten.

Wie davon gehandelt werden ſoll.

§ 134.

Die Unendlichkeit einer Subſtanz iſt dreyerley, die Unendlichkeit der Kraft, die Unermeßlichkeit, und die Ewigkeit.

Wenn eine Subſtanz unendlich ſeyn ſoll: So muß ihr die Unendlichkeit in Anſehung dererjenigen Umſtände zukommen, welche zu einer Subſtanz erfordert werden. Dieſelbigen ſind das Weſen und die Exiſtenz. Bey dem Weſen kommt es zuletzt auf das Grundweſen hinaus § 39, welches bey einer Subſtanz in einer oder etlichen Grundkräften beſtehen muß. Die Abſtracta der Exiſtenz ſind der Raum, welchen ihr Subject erfüllet, und die Zeit oder Dauer, (Cap. IV). Es laſſen ſich demnach dreyerley Arten der Unendlichkeit denken, welche einer Subſtanz zukommen können. 1) Die **Unendlichkeit** des **Weſens** oder der **Kraft**, vermöge welcher durch daſſelbe alle nur mögliche Actionen geſchehen, und alle nur mögliche Wirkungen hervorgebracht werden können. 2) Die **Unermeßlichkeit**, vermöge welcher die Subſtanz allen nur möglichen Raum erfüllet. 3) Die **Ewigkeit**, oder **Unendlichkeit**

der

der Dauer, vermöge welcher die Subſtanz weder Anfang noch Ende hat, noch auch haben kan.

§ 135.

Mit allen dieſen Arten der Unendlichkeit, da man ſchon ſetzet, daß dieſelbe einem Dinge zukomme, verwirre man nicht diejenige Bedeutung des Wortes Unendlich, da man dieſen Namen einer ſolchen Reyhe aufeinander folgender Dinge beylegt, welche beſtändig zunimmt. Man kan dieſelbe *Infinitatem progreſſivam* nennen. Eine ſolche Reyhe iſt und bleibet in der That allezeit endlich. Ich meine die Summe deſſen, was davon auf einmal exiſtiret, iſt allezeit endlich, nur daß iedesmal noch mehr hinzu geſetzt werden kan. Von dergleichen Art iſt die Dauer eines hervorgebrachten Dinges, welches niemals wiederum aufhöret, welches alſo einen Anfang, aber kein Ende hat. Man nennet dergleichen Dauer *Aevum*. Eben dergleichen Infinitatem progreſſivam kan man ſich auch vorſtellen, wenn man der vergangenen Zeit nachdenket. Man denke ſo weit in die Ewigkeit hinaus, und ſo viel Jahre als man nur will, ſo iſt dasjenige, was man poſitiv denket, allemal eine endliche Zeit, zu welcher ſich aber immer noch mehr hinzu ſetzen läßt. Von dergleichen Infinitate progreſſiva iſt es auch zu verſtehen, wenn man von unendlichen Flächen, Linien, Zahlen in der Mathema-

Unterſchied der wahren Unendlichkeit und der infinitatis progreſſivæ.

Was Aevum heiſſet.

thematic redet. Denn dieſes heißt nur ſo viel, man ſolle ſich dieſelben ſo groß gedenken, als man will.

§ 136.

Ein unendlich Ding iſt von unendlicher Vollkommenheit.

Die Summe alles deſſen, was durch ein Ding möglich iſt, oder welches gleich viel iſt, der Grad der poſitiven Realität deſſelben, heißt der **Grad der Vollkommenheit** des Dinges. Demnach muß ein unendliches Ding von unendlicher Vollkommenheit ſeyn.

§ 137.

Das Unendliche iſt nothwendig, das Endliche aber zufällig.

Was endlich iſt, deſſen Nichtſeyn läßt ſich denken, wie ſich iedweder bewußt iſt. Hingegen ſo bald man eine Subſtanz von unendlicher Vollkommenheit einmal als exiſtirend ſetzet: So widerſpräche man ſich hernach, wenn man ſpräche, die Subſtanz habe unendliche, das iſt, ſo viel Vollkommenheit, daß ſich keine gröſſere denken laſſe, und doch ſey ſie nicht immer. Denn was ſo viel Vollkommenheit haben ſoll, daß ſich keine gröſſere denken läßt, das muß alle nur mögliche Vollkommenheiten haben, und muß ſie in dem höchſten Grade haben, der ſich denken läßt. Da nun die Exiſtenz auch unter die Vollkommenheiten gehöret: So ſchreiben wir einem Dinge durch den Begriff einer unendlichen Vollkommenheit, auch den Begriff einer beſtändigen und nothwendigen Exiſtenz zu. Demnach iſt eine Subſtanz, welcher die Unendlichkeit zukommt,

kommt, ein nothwendiges Ding, alles aber, was endlich iſt, iſt zufällig. Ferner eine nothwendige Subſtanz iſt einfach, § 130. Da nun eine unendliche Subſtanz ein ſchlechterdings nothwendiges Ding ſeyn muß: So iſt der unendlichen Subſtanz die Einfachheit weſentlich, denen endlichen Dingen aber iſt ſie nur zufällig.

Die unendliche Subſtanz iſt einfach.

§ 138.

Hieraus erhellet ſogleich ein anderer Satz, nemlich daß einer Subſtanz entweder alle drey Arten der Unendlichkeit § 134 zukommen müſſen, oder daß man ihr mit Vernunft gar keine Unendlichkeit, und alſo auch keine darunter einzeln beylegen könne. Denn ſchreibe man einem vollſtändigen Dinge die Unendlichkeit des Weſens, aber nicht die Unendlichkeit der Exiſtenz zu, ſo widerſpräche man ſich deßwegen, weil man ihm in der Unendlichkeit des Weſens alle mögliche Vollkommenheiten zugeſtünde, und ihm doch durch die Verneinung der Unendlichkeit der Exiſtenz einige wiederum abſpräche, § 137. Damit man auch nicht etwa meine, als würde hier nur aus einem angenommenen Begriffe geſchloſſen: So gebe man nur auf das Weſen des Verſtandes ſelbſt Achtung. Man wird finden, daß ſich derſelbe nicht beruhigen, noch eine Subſtanz glauben könne, welche eine ſolche Kraft zukommt, die alles mögliche thun und wirklich machen kan, ohne nur, wenn

Einer wirklich unendlichen Subſtanz kommen alle Arten der Unendlichkeit zu.

er derſelben alle Arten von Unendlichkeit beylegt. Und hieraus erhellet, daß wir den Begriff einer unendlichen Subſtanz nicht anders einrichten dürfen, als alſo, daß derſelben alle nur mögliche Realität zukomme, und daß wir demnach aus dem ſolchergeſtalt eingerichteten Begriffe hernach auch ſicher ſchlüſſen können. Wollte man ferner einer Subſtanz, welche keine unendliche Kraft hat, dennoch eine oder die andere Art der Unendlichkeit der Exiſtenz, z. E. die Ewigkeit beylegen: So könnte man nicht leugnen, daß ſich das Nichtſeyn einer Subſtanz von dergleichen Weſen denken lieſſe, ich meine, daß ſich denken lieſſe, daß eine Subſtanz von dergleichen Art, ungeachtet ſie ietzo iſt, ehemals nicht geweſen ſeyn könne, ingleichen daß ihre Exiſtenz hätte unterbleiben können. Demnach muß man entweder einen von den oberſten Grund-Sätzen der Vernunſt, nemlich den Satz von der Zufälligkeit § 33 leugnen, oder man muß ſagen, daß ein ſolches Ding hervorgebracht ſey, und alſo die Unendlichkeit der Exiſtenz nicht habe.

§ 139.

Das Endliche hat zu dem Unendlichen kein Verhältniß.

Daß das Endliche dem Unendlichen nicht gleich ſey, verſteht ſich von ſich ſelbſt. Es läßt ſich aber auch noch ferner erweiſen, daß die Gröſſen des Endlichen und Unendlichen gar kein Verhältniß gegen einander haben. Denn ſollten ſie ein Verhältniß haben,

haben, ſo müßte ſich eine Zahl angeben laſſen, wie das Endliche vermehret, oder wie vielmal es genommen werden müßte, wenn es dem Unendlichen gleich werden ſollte. Man nehme aber auch eine Zahl an, ſo groß als man will, ſo wird das, was heraus kommt, endlich ſeyn. Und man kan voraus überſehen, daß man auf dieſem Wege zwar das Endliche durch eine infinitatem progreſſivam immer durch endliche Zuſätze vermehre, niemals aber auf eine wirkliche Unendlichkeit, das iſt, auf eine ſolche Gröſſe kommen werde, zu welcher ſich nicht noch allemal hinzu ſetzen lieſſe. Folglich hat das Endliche zu dem Unendlichen kein Verhältniß.

§ 140.

Das Unendliche iſt von dem Endlichen nicht bloß dem Grade ſondern dem Weſen nach unterſchieden.

Dasjenige, wodurch eine unendliche Subſtanz unendlich iſt und ſeyn kan, muß die Beſchaffenheit des innerlichen poſitiven Weſens derſelben ſeyn, an welche das attributum der Unendlichkeit durch die determinirte Natur der Dinge überhaupt unzertrennlich verknüpft iſt. Wiederum da das Endliche niemals unendlich werden kan: So muß das innerliche Weſen deſſelben es ſo mit ſich bringen, daß die Unendlichkeit daran nicht verknüpft ſeyn kan. Folglich iſt in iedwedem Weſen, ſowohl in dem Weſen des Endlichen als Unendlichen, auch auſſer dem Grade etwas, was in dem andern nicht iſt. Demnach iſt das Endliche von

dem Unendlichen nicht bloß dem Grade, ſondern dem innerlichen Weſen nach unterſchieden, woraus zugleich abermal erhellet, daß das Endliche zu dem Unendlichen auch der Unähnlichkeit des Weſens wegen kein Verhältniß haben könne.

§ 141.

Das Unendliche kan weder vermehrt noch vermindert werden.

Da die unendliche Subſtanz nothwendig und einfach iſt § 137: So kan ſie auch nicht vermindert werden. Welche Subſtanz demnach vermindert werden kan, die iſt endlich. Das Unendliche alſo kan weder vermehrt noch vermindert werden.

§ 142.

Die unendliche Subſtanz hat nur eine, nemlich die unendliche Kraft.

Die Unendlichkeit einer Kraft läßt ſich dem erſten Anblicke nach auf zweyerley Art denken, entweder alſo, daß man ſie durch eine determinirte Fähigkeit zu gewiſſen Actionen denket, und hernach ſetzet, daß ſie in ihrer Art von unendlicher Gröſſe ſey. Z. E. ein unendlicher Verſtand: oder alſo, daß man ſetzet, daß ſie überhaupt von unendlicher Vollkommenheit ſey, und alle nur mögliche Actionen verrichten, und alle nur mögliche Wirkungen thun könne. Eine einzige Kraft von der erſten Art iſt zum Weſen einer unendlichen Subſtanz noch nicht genug, weil ſich eine vollkommenere denken läßt, nemlich die von der andern Art. In der letztern aber kömmt auch wirklich alle die Vollkommenheit zuſammen, deren eine Kraft fähig iſt. Und hingegen

alle unendliche Kräfte, welche man ſich etwa nach der erſten Manier einbilden wollte, ſind darinnen ſchon begriffen. Demnach iſt dieſelbe die wahre Kraft der unendlichen Subſtanz. Dannenhero hat eine unendliche Subſtanz nicht mehr als eine, nemlich die unendliche Kraft, das iſt, diejenige, durch welche ſie zu allen nur überhaupt an ſich und zugleich möglichen Actionen, wie auch zu allen möglichen Wirkungen geſchickt iſt. Ihre Actionen ſind hernach wohl unter einander ſelbſt unterſchieden, und durch den Unterſchied derſelben ſind der unendlichen Subſtanz eben alle Dinge möglich. Allein dieſes iſt das ſonderbare, daß ihre unterſchiedene Actionen ihren Urſprung nicht aus unterſchiedenen Kräften nehmen, ſondern daß eine einzige zu allen hinlänglich iſt, § 73. Indem wir aber ſagen, die unendliche Kraft könne nur alle mögliche Actionen thun, ingleichen auch nur alle mögliche Wirkungen hervorbringen: So ſchlüſſen wir hiermit nur das Widerſprechende aus, und meinen, ſie könne nur dasjenige thun, wovon in irgend einem, nemlich in einem unendlichen Verſtande eine Gedanke ſeyn kan. Dasjenige, was uns nur unbegreifflich iſt, worinnen aber iedoch kein Widerſpruch angetroffen wird, dürfen wir derſelben nicht abſprechen, weil ſich auf daſſelbe die Gründe nicht ſchicken, warum wir etwas einem unendlich vollkommenern

Jedoch ſind die Actionen der unendlichen Kraft unter einander ſelbſt unterſchieden.

Der unendlichen Kraft iſt alles möglich, was keinen Widerſpruch enthält.

Weſen, als wir ſind, als unmöglich abſpre- chen dürfen, § 58. Indem wir dahero be- haupten, daß ſie nichts widerſprechendes thun könne: So wird dadurch ihr Vermögen nicht eingeſchränket, ſondern erkläret. Eine iedwede Kraft muß doch die Möglichkeit ei- nes Etwas ſeyn. Was ſich aber wider- ſpricht, das iſt auch kein Etwas, § 11.

§ 143.

Die unendliche Kraft vermag alles ohne beyhelfende Urſachen.

Weil die unendliche Kraft eine ſolche Vollkommenheit haben ſoll, über welche ſich keine gröſſere denken läßt: So muß ſie auch vermögend ſeyn, wenn ſie auſſer ſich wirket, alle ihre Effecte, wieferne nur über- haupt kein Widerſpruch entſtehet, ohne die geringſte beyhelfende Urſache hervorzubrin- gen. Denn brauchte ſie nothwendig bey- helfende Urſachen: So lieſſe ſich eine voll- kommenere Kraft denken, nemlich eine ſol- che, welche dergleichen nicht benöthiget wä- re.

Jedoch kan ſie ſich der Mittelurſachen willkührlich bedienen.

Jedoch kan wohl die unendliche Kraft bey Hervorbringung eines Effectes ſich will- kührlich nur einen Theil der dazu nöthigen Cauſalität ſelbſt vorbehalten, den übrigen Theil aber denen ſchon vorhandenen endli- chen Urſachen überlaſſen, oder darzu andere endliche Urſachen hervorbringen oder herbey- ſchaffen. Alsdenn bedienet ſie ſich aber der beyhelfenden Urſachen nicht aus Dürftigkeit, ſondern weil ſie ietzo ſo will.

In Anſehung der unendlichen Kraft

Aus eben dem Grunde folget auch, daß keine Wirkung in

in Anſehung der unendlichen Kraft die höchſtmögliche iſt: gleichwie hingegen iedwede endliche Kraft ihren gemeſſenen höchſtmöglichen Effect hat, über welchen ſie überhaupt, oder wenigſtens zu der Zeit, keinen gröſſern hervorbringen kan, wie aus dem Begriffe der Endlichkeit erhellet. Denn iedweder Effect iſt endlich, folglich läßt ſich über iedweden Effect noch ein gröſſerer dencken, und dieſes geht durch eine Infinitatem progreſſivam ohne Aufhören ſo fort. Wäre nun irgend ein Effect vor die unendliche Kraft der höchſtmögliche: So lieſſe ſich ja eine Kraft denken, welche einen noch gröſſern Effect hervorbrigen könnte, und folglich wäre jene nicht unendlich. Die unendliche Kraft demnach muß die Schranken ihrer Wirkungen willkührlich, nemlich um gewiſſer Zwecke willen oder aus ganz freyen Belieben, beſtimmen.

iſt keine Wirkung die höchſtmögliche. Eine iede endliche Kraft aber hat ihren gemeſſenen höchſtmöglichen Effect.

Die unendliche Krafft beſtimmet die Schranken ihrer Wirkungen willkührlich.

§ 144.

Alles Endliche iſt von einer Urſache hervorgebracht, weil ſich das Nichtſeyn deſſelben denken läßt, § 33. Dieſes gilt dahero auch von den einfachen endlichen Subſtanzen. Nun hat das Unendliche die Kraft, die einfachen endlichen Subſtanzen hervorzubringen. Denn da es nichts widerſprechendes iſt zu ſagen, daß eine einfache endliche Subſtanz durch die Kraft einer Urſache zu ſeyn anfange, da ſie zuvor nicht war: So gehört die Hervorbringung der einfachen endli-

Alle endliche einfache Dinge ſind von der unendlichen Subſtanz hervorgebracht.

endlichen Subſtanzen mit in die Reyhe der möglichen Wirkungen. Die unendliche Kraft aber ſoll alle mögliche Wirkungen thun können, § 142. Hingegen haben wir nicht den geringſten Grund zu ſagen, daß eine einfache Subſtanz auch durch die Kraft eines endlichen Dinges entſtehen könne. Es wäre auch dergleichen Vorgeben etwas ſchlechterdings unbegreiffliches, welches alſo, da kein Gegengrund angeführet werden kan, verworfen werden muß. Folglich müſſen wir, wenn wir nicht unvernünftig handeln wollen, den endlichen Subſtanzen das Vermögen nicht zugeſtehen, ein einfaches Ding, das zuvor nicht war, hervorzubringen. Demnach ſind die einfachen endlichen Subſtanzen alleſamt durch die unendliche Kraft entſtanden, woraus dieſelbe hernach die zuſammengeſetzten Subſtanzen gemacht hat, nemlich diejenigen, deren Zuſammenſetzung nicht von endlichen Urſachen herrühret. Wer übrigens einräumet, daß die endlichen einfachen Subſtanzen durch die unendliche Kraft hervorgebracht worden, der wird auch keine Schwierigkeit machen, zuzugeſtehen, daß ſie durch eben dieſelbe wiederum zu ſeyn aufhören können. Noch vielweniger wird er der unendlichen Subſtanz das Vermögen abſprechen, den Zuſtand ſowohl der einfachen als zuſammengeſetzten Dinge verändern zu können.

Ein endliches Ding aber kan keine einfache Subſtanz hervorbringen.

Die unendliche Subſtanz kan den Zuſtand der endlichen verändern, und ſie auch wiederum vernichten.

§ 145.

§ 145.

Es läßt ſich zwar nicht begreiffen, wie und durch was vor eine Action die unendliche Kraft ein einfaches Ding hervorbringen oder vernichten könne. Allein einmal iſt doch hierinnen nichts widerſprechendes, auch nichts wider den Satz von der zureichenden Urſache, § 31. Hingegen der Satz von der Zufälligkeit § 33, welcher unſerm Verſtande ebenfalls weſentlich iſt, erfordert, es zuzugeben. Hierzu kommt, daß, wenn eine unendliche Subſtanz iſt, gar keine Schwierigkeit daraus zu machen iſt, wenn ein endlicher Verſtand von dem Weſen und Thätigkeiten derſelben keine anſchauende Erkenntniß hat. Er kan vielmehr dieſelbe nicht haben, die unendliche Kraft müßte ſie ihm denn vielleicht unmittelbar geben wollen. Dahero verlieret der Beweisgrund, aus welchen wir ſonſt von der Unbegreifflichkeit der Sache auf die Falſchheit derſelben ſchlüſſen, ſogleich alle Application, ſo bald er dazu angewandt wird, daß man der unendlichen Kraft ein Vermögen, welches doch nichts widerſprechendes hat, abſprechen will. Da die Unbegreifflichkeit nicht einmal ein hinlänglicher Grund iſt, einen Künſtler zu beſchuldigen, daß er ſich eines vorgegebenen Kunſtſtücks vergeblich rühme; und wir ihm vielmehr glauben, daß er das vorgegebene wirklich leiſten könne, wenn ihn einige Gründe der Wahr-

Erläuterung, warum man der unendlichen Kraft das Vermögen nicht abſprechen ſoll, einfache Subſtanzen hervorzubringen, und zu vernichten.

Wahrſcheinlichkeit bey uns in Credit ſetzen: So dürfen wir der unendlichen Kraft das Vermögen, einfache Subſtanzen hervorzubringen, noch viel weniger abſprechen. Und der Satz von der Zufälligkeit, welchem wir ſonſt im gemeinen Leben beſtändig folgen, wird doch wohl bey uns ſo viel als in dem angeführten Exempel die Gründe der Wahrſcheinlichkeit gelten müſſen. Hingegen dürfen wir nicht etwan endlichen Subſtanzen das Vermögen ebenfalls zugeſtehen, einfachen Dingen, die zuvor nicht waren, die Wirklichkeit zu geben, vielleicht unter dem Vorwande, daß ſich ſolches gleichwohl durch den Satz vom Widerſpruch nicht widerlegen laſſe. Daß ein ſolches Vorgeben unbegreifflich ſey, iſt vor ſich klar. Da wir nun ſchon von dem Urſprunge der einfachen Dinge in der unendlichen Kraft eine zureichende Urſache angetroffen haben: So iſt die Hervorbringung derſelben durch endliche Kräfte ſchon ihrer Unbegreifflichkeit wegen zu verwerfen. Hierzu kömmt aber auch noch dieſes, daß wenn wir endlichen Dingen das Vermögen einräumen wollten, einfache Subſtanzen hervorzubringen oder zu vernichten, wir hiermit den ganzen Weg natürliche Cauſalwahrheiten zu unterſuchen, verlieren würden. Nach der Regel § 72, nach welcher wir die Cauſalverknüpfungen beurtheilen, nehmen wir nichts wahr, welches wir einer endlichen Subſtanz als der Ur-

Erläuterung, warum man den endlichen Dingen die Kraft nicht beylegen ſoll, einfachen Subſtanzen die Wirklichkeit zu geben.

Wie viel Vermögen man den endlichen Subſtanzen

Urſache zuſchreiben könnten, ohne nur fol- gendes. Es ſind gewiſſe Geſetze der Actio- nen voraus zu ſetzen, nach denen die Grund- kräfte der Subſtanzen in ihnen ſelbſt wir- ken, und nach denen die Wirkungen der ei- nen die Bedingungen ſind, unter denen ge- wiſſe Veränderungen der andern entſtehen können oder müſſen. So bald dieſe feſtge- geſetzt ſind: So können endliche Subſtanzen ſo wohl durch thätige Kräfte § 79, als auch durch das bloſſe Daſeyn ihres Subjects oder gewiſſer Eigenſchaften deſſelben etwas an- deres verurſachen. Es läßt ſich aber dar- aus nur folgendes begreiffen. Wenn endliche Subſtanzen auſſer ſich wirken: So können ſie nur ſchon vorhandene Dinge berühren, be- wegen, theilen, zuſammenſetzen, mancherley Verhältniſſe zwiſchen ihnen hervorbringen, und durch Hülfe der beywirkenden eigenen Kräfte der Objecte in dem innerlichen Zu- ſtande derſelben diejenigen Veränderungen veranlaſſen, deren Entſtehung oder Mög- lichkeit ſchon durch die in der Natur vor- handenen Geſetze der Actionen, an die äuſ- ſerlichen Veränderungen, als an Bedingun- gen verknüpft ſind. Es können nemlich da- durch die vorher ſchon vorhandenen Grund- kräfte der Objecte in Action gebracht, oder in ihren Graden, Richtungen und Verhält- niſſen verändert werden. In ſich ſelbſt aber können die endlichen Subſtanzen nichts an- ders, als ihre ſchon zuvor in ihnen liegenden

mit Grunde zuſchreiben kan.

thä-

thätigen Grundkräfte, dafern ſie dergleichen haben, gebrauchen, richten, erwecken, dem Grade der Lebhaftigkeit und Vollkommenheit nach erhöhen, oder auch die Lebhaftigkeit vermindern oder gar verhindern. Und zwar muß dieſes alles nach denen, ohne ihr Zuthun ſchon in der Natur feſt geſtellten Geſetzen der Actionen geſchehen. Ich kan ſicher poſtuliren, daß man in keinem einzigen Exempel etwas anders mit der geringſten Zuverläßigkeit antreffen wird, wenn man nicht nach Belieben unerweisliche Meinungen mit einflechten will. Da nun aber in allen dieſen Fällen nichts anders geſchiehet, als daß bloß der Zuſtand endlicher Subſtanzen verändert wird, nicht aber, daß einfache Subſtanzen von neuen anfangen oder untergehen: So darf man einer endlichen Subſtanz die Kraft durchaus nicht zuſchreiben, ein einfaches Ding hervorzubringen, oder zu vernichten.

§ 146.

Bey der Unendlichkeit einer Zahl iſt darauf zu ſehen, ob ſich ihre Einheiten als Urſachen und Wirkungen verhalten ſollen oder nicht.

Wir müſſen nunmehro auch die Unendlichkeit der Zahlen § 91 beſonders betrachten. Hier iſt zuförderſt ein Unterſchied zu machen, ob die Einheiten der Zahl, nach deren Unendlichkeit gefragt wird, eine Cauſalverknüpfung unter einander haben ſollen oder nicht. Ich meine, man muß die zwey Fragen unterſcheiden, ob man von einer unendlichen Reyhe von Urſachen und Wirkungen redet, oder ob man fraget, ob nicht eine

eine unendliche Zahl ſolcher Dinge möglich ſey, die ſich nicht als Urſachen und Wirkungen verhalten, ſondern nur zugleich, oder hinter einander ſind. Die Unmöglichkeit einer unendlichen Reyhe von Urſachen und Wirkungen läßt ſich durch den Satz des Widerſpruchs erweiſen. Was aber die Unendlichkeit einer Zahl anlanget, deren Einheiten ſich nicht als Urſachen, und Wirkungen, verhalten: So muß darauf mit Unterſchied geantwortet werden.

§ 147.

Was vermindert werden kan, iſt endlich, eben ſo wohl als das, was vermehret werden kan, § 141. Hieraus verſtehet man zuvörderſt, daß keine Zahl von unſerm Verſtande poſitiv als unendlich gedacht werden kan. Denn was erſtlich die Vermehrung anbetrifft: So iſt gewiß, daß wir keine Zahl denken können, zu welcher ſich nicht noch hinzuſetzen lieſſe. Mithin iſt eine iedwede Zahl, welche wir denken könen, endlich, und wenn wir von unendlichen Zahlen reden: So iſt es nur von einer infinitate progreſſiva § 135 zu verſtehen, d. i. von einer ſolchen, da wir uns die Zahl ſo groß vorſtellen dürfen, als wir wollen. Eben ſo wird ſich iedweder bewußt ſeyn, daß ſich eine iede Zahl, die wir denken können, auch vermindern läßt.

In unſerm Verſtande iſt keine unendliche Zahl möglich, weil ſie allezeit vermehrt und vermindert werden kan.

§ 148.

Wenn man nach der Möglichkeit einer unendlichen Zahl auſſerhalb unſerm Verſtande fraget, ſo muß man zuſehen, ob die Vermehrung oder Verminderung, die man davon gedenket, etwas reales ſey oder nicht.

Wenn wir nun aber nach der Möglichkeit einer unendlichen Zahl nicht eben in unſerm Verſtande, ſondern überhaupt, fragen, und zwar eine ſolche Zahl meinen, deren Einheiten ſich untereinander nicht als Urſachen und Wirkungen verhalten ſollen: So muß man vor allen Dingen Acht haben, ob die Vermehrung oder Verminderung, welche ſich mit der Zahl, nach deren Unendlichkeit gefraget wird, vornehmen läßt, auch etwas reales ſey, oder nicht. Wenn ſie nichts reales iſt: So iſt die vorgegebene Vermehrung oder Verminderung nur ſcheinbar oder willkührlich, und wir kommen auf den Begriff derſelben dadurch, daß wir ſie uns fälſchlich alſo vorgeſtellet haben, als ob ſie etwas reales wäre. Mithin fällt auch der Grund hinweg, warum eine ſolche Zahl nicht unendlich ſeyn kan.

Wenn die Vermehrung oder Verminderung einer Zahl real iſt.

Es iſt aber eine Vermehrung oder Verminderung einer Zahl erſtlich alsdenn real, wenn die Einheiten, welche man in den Gedanken hinzuſetzet oder abrechnet, wirklich von einander unterſchiedene und vollſtändige Dinge ſind. Ferner wenn ſie aus ſolchen Einheiten beſtehet, ſie mögen nun vollſtändige oder unvollſtändige Dinge ſeyn, welche von einander dergeſtalt hinweg kommen können, daß die Art ihrer Exiſtenz verändert wird, oder daß die eine gar zu ſeyn aufhöret, hingegen die andern übrig gelaſſen werden,

oder auch wohl gar in ihrer Art zu exiſtiren unverändert bleiben. Denn wenn die Einheiten unterſchiedene vollſtändige Dinge ſind: So folget erſtlich, wenn man auch weiter auf nichts Acht hat, ſo viel, daß, wenn ich mir eine Anzahl derſelben vorſtelle, ſich hiermit eine ſolche Summe habe, welche von der Summe der übrigen Einheiten einen realen Unterſchied hat. Mithin iſt die Wirkung des Verſtandes, dadurch ich jene von dieſen abrechne, eine ſolche Verminderung, die etwas reales hinter ſich hat. Erweget man ferner, daß alle endliche Subſtanzen zufällig, und von der unendlichen Kraft hervorgebracht ſind, auch durch dieſelbe wiederum vernichtet werden könne § 144: So iſt noch anderweit klar, daß, wenn man deren etliche abrechnet, die gedachte Verminderung etwas reales ſey. Denn die abgerechneten Einheiten können durch die unendliche Kraft in der That vernichtet werden, ſo daß die andern übrig bleiben. Es hätten auch die übrigen können hervorgebracht werden, ohne daß dieſe mit entſtanden wären. Redet man endlich von Einheiten, die von einander hinwegkommen können, ſo daß wenigſtens die eine, von welcher man die andere abgeſondert hat, nach geſchehener Abſonderung noch immer zu ſeyn fortfähret: So hat man ja ſchon eben dieſer Trennbarkeit wegen etwas realiter mögliches, wenn man ſich die Ver-

minderung einer ſolchen Zahl vorſtellet. Nun aber iſt alles, was vermehrt oder vermindert werden kan, in wiefern es vermehrt oder vermindert werden kan, nothwendig endlich. Wo derowegen dieſe Vermehrung oder Verminderung etwas reales iſt, da iſt auch nothwendig eine wahrhafte Endlichkeit vorhanden. Hieraus verſtehet man demnach von der Unendlichkeit der Zahlen folgende Hauptſätze. 1) **Es iſt keine unendliche Zahl möglich, deren Einheiten wirkliche und von einander unterſchiedene vollſtändige Dinge wären.** Denn wir können ſie in Gedanken vermindern, und dieſe Verminderung iſt wegen der Realität der Einheiten etwas reales. Die Summe, um welche wir ſie vermindern, iſt endlich. Da nun das Unendliche nicht aus zwey endlichen Stücken beſtehen kan: So iſt der Reſt auch endlich. 2) **Eine iedwede Zahl, deren Einheiten endliche Subſtanzen ſind, iſt ſelbſt endlich.** Denn wenn wir ſie in Gedanken vermindern oder vermehren: So iſt das Stück, welches wir hinzu ſetzen oder hinweg nehmen, etwas, welches durch die unendliche Kraft, hervorgebracht oder vernichtet werden kan, § 144. Folglich iſt die Vermehrung oder Verminderung, welche wir uns darinnen gedenken, etwas reales. 3) **Eine iedwede Zahl, deren Einheiten Veränderungen ſind, welche ſich**

Regeln von der Unendlichkeit der Zahlen.

in endlichen Dingen befinden, oder mit denſelben vorgehen, iſt endlich. Denn ſie ſind von einander trennbar, und wenigſtens iſt ihre Trennung oder Vernichtung, ſo wohl als ihre Vermehrung und Verminderung durch die unendliche Kraft wahrhaftig möglich. Daher iſt abermal die Vermehrung oder Verminderung einer ſolchen Zahl, wenn man ſich dieſelbe in Gedanken vorſtellet, etwas reales.

4) Eine Zahl, unter welcher eine Menge ſolcher Dinge als Einheiten zuſammen genommen und betrachtet werden, welche keine vollſtändigen Dinge und auch keine Veränderungen endlicher Dinge ſind, kan zwar von uns nicht poſitiv als unendlich gedacht werden; allein wir haben auch keinen Grund zu ſagen, daß ſie endlich ſeyn müßte. Denn wenn man ſagen wollte, ſie könne nicht unendlich ſeyn, ſo müßte man ſich darauf beruffen, daß ſie vermehrt oder vermindert werden könnte. Da nun aber dieſe Vermehrung oder Verminderung nichts reales iſt: So kömmt auch in die Concluſion nichts reales, und mithin wird die Möglichkeit ihrer Unendlichkeit nicht widerleget. Es folgt nur ſo viel daraus, daß wir dieſelbe, ſo weit wir ſie poſitiv denken, oder ſo weit wir endliche und zufällige Einheiten unterlegen, als endlich denken müſſen. Im letztern Falle iſt offenbar, daß ei-

ne Verwirrung vorgehe. Im erſtern Falle aber iſt unleugbar, daß die Nothwendigkeit, dieſelbe als endlich zu denken, zum wenigſten eben ſo leichte von der Einſchränkung unſeres Verſtandes, als von der Natur der Sache herkommen könne, § 58. Z. E. man hat keinen Grund, die Menge der Thätigkeiten des göttlichen Verſtandes, wodurch alle mögliche Dinge vorgeſtellet werden, vor endlich zu halten. Allein ſie ſind auch keine abgeſonderte oder zufällige Dinge.

§ 149.

Eine Reyhe von Urſachen und Wirkungen, und alſo auch eine Zahl, darinnen man ſich dergleichen vorſtellet, iſt nothwendig endlich.

Wir kommen nunmehro auf den andern Hauptpunct, welcher § 146 angegeben worden. Wenn man nemlich unter eine Zahl ſolche Einheiten nimmt, deren eine die andere, dieſe wiederum eine andere, und ſoferner hervorbringet, kurz, wenn man von einer Reyhe von Wirkungen und Urſachen redet: So läßt ſich ſogleich durch den Satz des Widerſpruchs erweiſen, daß eine iedwede ſolche Reyhe oder Zahl nothwendig endlich ſey. Ich ſchlüſſe alſo, Wo eine Reyhe von Urſachen und Wirkungen iſt, da ſind entweder alle Glieder derſelben Reyhe hervorgebracht, oder ſie ſind nicht alle hervorgebracht. Wenn ſie nicht alle hervorgebracht ſind, ſo iſt eine Urſache die erſte, von welcher ſich die Reyhe anfängt, und mithin iſt die Reyhe nicht unendlich. Setzet man

aber,

aber, daß alle Glieder der Reyhe hervorgebracht ſind: So ſind ſie alle einmal nicht geweſen, und mithin iſt die ganze Reyhe einmal nicht geweſen. Folglich hat ſie einen Anfang, und iſt abermal nicht unendlich. Und da ein iedwedes Ding, welches ietzo als exiſtirend geſetzt wird, und doch einmal nicht geweſen iſt, eine zureichende Urſache brauchet § 31: So kommt man allezeit auf eine erſte Urſache, von welcher ſich die Reyhe anfängt und alſo endlich iſt. Ich halte davor, daß dieſer Beweis ſo klar iſt, als man ihn nur verlangen kan, weil ich zwey Möglichkeiten zum Grunde gelegt habe, welche einander contradictoriſch entgegen geſetzt ſind, da alſo keine dritte ſtatt findet.

§ 150.

Erläuterung, warum man ſchlüſſen kan, daß wenn alle Glieder, einer Reyhe von Urſachen und Wirkungen, hervorgebracht ſind, auch die ganze Reyhe hervorgebracht ſey.

Indem ich geſchloſſen habe, daß, wenn alle Glieder einer Reyhe hervorgebracht ſind, auch das Ganze hervorgebracht ſeyn müſſe: So habe ich nach der Regel geurtheilet, daß was allen Theilen zukommt, die das Ganze ausmachen, und doch nicht ein abſtractum eines Theiles iſt, wiefern er als ein Theil betrachtet wird, das iſt ein ſolches, welches von ſeiner Gröſſe, oder der Beſtimmung ſeiner Einſchränkung hergenommen iſt, daſſelbe komme auch dem Ganzen zu. Dieſe Regel iſt unmittelbar durch den Satz vom Widerſpruche klar. Denn das Ganze iſt, von ſeinen Theilen zu-

ſammen genommen, nicht weiter als nach unſerer Betrachtungsart unterſchieden. Daher was von ihm gilt, wenn man ſich alle Theile deſſelben mit deutlicher Unterſcheidung vorſtellt, das gilt auch von ihm, wenn man es ſich als ein Ganzes vorſtellet. Nur diejenigen Begriffe ſind davon abzuſondern, da man ſich den Theil als einen Theil vorſtellt, und ſeine Gröſſe, und Beſtimmung ſeiner Einſchränkung betrachtet. Dieſe können dem Ganzen nicht zukommen, weil ſie abſtrahirt worden ſind, indem man iedweden Theil als ein beſonderes Ganzes anſahe, und ſeine eigene Gröſſe und Einſchränkung betrachtete. Es iſt eben ſo geſchloſſen, als wenn ich ſpräche, ein iedweder Menſch, der vor unſerer Geburt geſtorben iſt, hat vor uns gelebet, folglich haben alle Menſchen, die vor unſerer Geburt geſtorben ſind, vor uns gelebet. Hingegen würde es freylich nicht folgen, wenn ich ſagte: kein Menſch von denen, die vor unſerer Geburt gelebt haben, hat tauſend Jahr gelebt, folglich beträgt die Zeit, in welcher ſie alle zuſammen gelebt haben, auch weniger als tauſend Jahr. Denn wenn ich ſage, wie lange iemand vor mir gelebt habe: So beſtimme ich die Einſchränkung ſeines Lebens, das iſt, ich ſetze die ſeinem Leben inſonderheit zukommende Determination der Gröſſe. Folglich iſt es ein Begriff, der dem Theile, wieferne er nach ſeiner

eige-

eigenen Umgränzung, und als ein beſonderes Ganzes betrachtet wird, zukommt, und folglich kan ich daher auf das Ganze nicht ſchlüſſen. Hingegen wenn ich überhaupt von einem Theile die Zufälligkeit, Vergänglichkeit und dergleichen, ſage: So abſtrahire ich nicht die Gröſſe, oder die Art derſelben, ſondern einen andern Umſtand ſeines metaphyſiſchen Weſens. Und wenn derſelbe Umſtand von allen einzeln betrachteten Theilen wahr iſt: So iſt er auch von dem Ganzen wahr, zu deſſen Weſen das Weſen der Theile gehöret, und das letztere alſo nicht von allen Theilen geſetzet, und von den Ganzen verneinet werden kan. Von dem Ganzen läßt ſich zwar auſſerdem, was allen einzelnen Theilen zukommt, auch noch mehreres abſtrahiren, nemlich die Zuſammenſetzung und Ordnung der Theile, und was dadurch möglich wird. Daher wenn man verneinender Weiſe ſchlüſſen will, daß, was in keinem Theile iſt, auch in dem Ganzen nicht ſey: So muß es mit der Einſchränkung geſchehen, daß ſolches nur gelte, dafern nicht vielleicht von etwas die Rede iſt, welches von dem Ganzen, wiefern es ein Ganzes iſt, abſtrahiret werden muß, das iſt, welches nicht etwa die Gröſſe des Ganzen, oder die Ordnung der Zuſammenſetzung, wodurch daſſelbe ſein Weſen erhält, oder etwas, was darinnen ſeinen Grund hat, anzeiget. Ich hätte den Satz, daß, wenn

alle Theile einer Zahl einmal nicht geweſen ſind, auch die ganze Zahl einmal nicht geweſen ſey, auch als ein Axioma ohne Beweis annehmen können. Ich habe aber die Art und Weiſe, wie die Wahrheit deſſelben aus dem Satze vom Widerſpruche erkannt wird, deßwegen ausführlich erläutern wollen, weil die Patronen der unendlichen Reyhen der Urſachen und Wirkungen demſelben ſolche Schlüſſe von den Theilen aufs Ganze, als Inſtanzen entgegen zu ſetzen pflegen, welche zwar ungereimt, aber auch unſerm Exempel nicht ähnlich ſind.

§ 151.

Noch eine andere Erläuterung der vorigen Art zu ſchlüſſen.

Man kan ſich eben dieſes auch ferner noch alſo erläutern. Eine Reyhe von Urſachen und Wirkungen wird dadurch möglich, daß, ſo lange dieſelbe fortgehet, die Glieder, woraus ſie beſtehet, theils als Urſachen, theils als Wirkungen angeſehen werden müſſen. Sie ſind nemlich Wirkungen in Anſehung der vorhergehenden Glieder, und Urſachen in Anſehung derer folgenden. Wenn nun die Reyhe einen Anfang hat: So gehet vor denenjenigen Gliedern, welche ſowohl als Urſachen als auch als Wirkungen angeſehen werden müſſen, etwas vorher, welches nur eine Urſache, nicht aber eine Wirkung iſt. Alle übrige Glieder ſind, in Anſehung derſelben, Wirkungen, und die folgenden Glieder ſelbſt ſind her-

hernach, iedwedes in Anſehung des vorhergehenden, eine Wirkung, und in Anſehung des folgenden eine Urſache. Wenn aber die Reyhe keinen Anfang haben ſoll: So müſſen alle Glieder, die bis iezo ſchon vorbey ſind, ſo wohl Urſachen ſeyn, nemlich in Anſehung eines folgenden Gliedes, als auch Wirkungen, nemlich in Anſehung eines vorhergehenden. Nun betrachte man dieſelben einmal auf der Seite, wiefern ſie nothwendig alle Wirkungen ſeyn müſſen: So wird erhellen, daß man ſich hiermit offenbar widerſpreche. Denn wenn die Reyhe unendlich ſeyn ſoll: So heißt ſolches ſo viel, als ſie hat keinen Anfang. Und indem ich gleichwohl ſagen muß, ſie beſtehe aus lauter Gliedern, welche Wirkungen ſind, und welche alle als Wirkungen angeſehen werden können; ſo kan ich bey der Wirkung nichts anders denken, als etwas, das von einem andern verurſacht worden iſt, und alſo einen Anfang hat. Folglich widerſpricht die Unendlichkeit dem Begriffe einer Reyhe von Wirkungen, und dieſer widerſpricht der Unendlichkeit. Folglich kan keine Reyhe von Wirkungen unendlich ſeyn. Da nun aus dem Begriffe einer Reyhe von Urſachen und Wirkungen folget, daß man ſie als eine Reyhe von Wirkungen anſehen kan, das iſt als eine ſolche, deren ſämmtlichen Gliedern das Prädicat einer Wirkung nothwendig zukom-

kommen muß: So kan keine Reyhe von Wirkungen und Urſachen unendlich ſeyn.

§ 152.

Einer Reyhe von Urſachen und Wirkungen kan nur infinitas progreſſiva zukommen.

Es bleibet alſo nur ſo viel übrig, daß bey einer Reyhe von Urſachen und Wirkungen bloß eine infinitas progreſſiva möglich ſey, § 135. Dieſelbe findet nicht nur in der Fortdauer derſelben ſtatt. Nemlich die Reyhe kan ohne Aufhören vermehret werden, ob ſie gleich in der That allemal endlich bleibt. Sondern es findet auch eine ſolche infinitas progreſſiva ſtatt, wenn man auf den Anfang einer vorhandenen Reyhe von Urſachen und Wirkungen hinausdenket. Man mache die Zahl der Tage oder Jahre, wie lange ſie ſchon gedauert haben ſoll, in Gedanken noch ſo groß: So iſt es doch allezeit möglich, daß ſie noch eher hätte können angefangen haben. Und dieſes gehet unendlich ſo fort. Es folget aber nur ſo viel daraus, daß einer Reyhe von Urſachen und Wirkungen eine iedwede Beſtimmung der Dauer des Anfanges und des Endes zufällig ſey. Die Zufälligkeit ſelbſt aber, oder daß ſie irgend einmal einen Anfang genommen habe, iſt ihr weſentlich, weil man ſonſt etwas widerſprechendes ſagen muß. Es iſt ein gewöhnlicher Fehler, daß man bey dieſer Frage die wahre Unendlichkeit mit der infinitate progreſſiva verwirret, z. E. man ſagt: Es iſt von Ewigkeit her, eine Reyhe von Wirkungen und Ur-

Viele verwirren hier die infinitatem progreſſivam mit der wahren Unendlichkeit.

Urſachen möglich geweſen, folglich kan auch diejenige, welche noch ietzo fort dauert, von Ewigkeit her ſeyn. Allein wenn man die Sätze genauer beleuchtet: So heiſſen ſie ſo viel: in einem iedweden Puncte der Ewigkeit, welchen man ſich vorſtellen will, iſt es möglich geweſen, daß eine Reyhe von Urſachen und Wirkungen anfienge, oder eine ſchon vorhandene fortdauerte. Folglich iſt es auch möglich, daß eine Reyhe von Urſachen und Wirkungen ohne irgend einen Anfang ſey. Zwiſchen dieſen Sätzen aber iſt keine Verknüpfung. Da nun der letztere widerſprechend iſt: So muß der erſte alſo verſtanden werden, daß nur eine iedwede Reyhe von Urſachen und Wirkungen noch älter ſeyn könnte, als ſie iſt, wobey hingegen ihr wirkliches Alter allezeit endlich bleibt. Man muß ſich auch nicht etwa vorſtellen, als ob man eine ſolche Reyhe dadurch der Ewigkeit näherte oder ſich ihre Ewigkeit begreifflicher machte, wenn man derſelben eine ganz undenklich lange Dauer beyleget. Dieſes wäre in der That pöbelhaft. Denn eine endliche Gröſſe kan zu der unendlichen niemals ein Verhältniß bekommen, man ſtelle ſich dieſelbe auch noch ſo groß vor. Bey einigen ſcheinet der Betrug hierbey dadurch erleichtert zu werden, weil währender Zeit, da ſie ſich eine allzugroſſe Zahl vorſtellen, ihr Verſtand darüber ermüdet, da ſie denn hernach die Unterſuchung

Durch die Vermehrung der Gröſſe einer Reyhe von Urſachen und Wirkungen wird ſie der Unendlichkeit nicht genähert.

ſuchung abbrechen, und am Ende ſelbſt nicht wiſſen, was ſie vor wahr oder möglich halten ſollen.

§ 153.

Das Weſen der unendlichen Subſtanz beſtehet nicht aus einer Reyhe von Veränderungen.

Nunmehro können wir eine wichtige Eigenſchaft des Weſens einer unendlichen Subſtanz erweiſen. Nemlich da eine jedwede Reyhe von Urſachen und Wirkungen endlich seyn muß: So kan auch dieſelbe in dem innerlichen Zuſtande der unendlichen Subſtanz nicht ſtatt finden. Mithin beſtehet das Weſen derſelben nicht aus einer Reyhe von innerlichen Veränderungen, deren eine die andere hervorbrächte. Denn dieſe Reyhe müßte endlich ſeyn, und wenn ſie gleichwohl das Weſen der unendlichen Subſtanz ausmachen Sollte: So müßte dieſelbe zuvor gar kein Weſen gehabt haben. Ferner iſt auch in der unendlichen Subſtanz überhaupt keine Reyhe von Veränderungen, die einander hervorbringen, möglich, auch nicht einmal eine endliche, welche von dem Grundweſen der Subſtanz ihren Anfang nähme. Denn ſo bald man ſolches ſagte: So ſetzte man in dem Weſen der unendlichen Subſtanz nicht mehr die höchſtmögliche Vollkommenheit; daher auch ihr Weſen nicht unendlich wäre. Denn durch dergleichen Veränderung möchte ſie nun einen Grad der Vollkommenheiten erlangen,

In der unendlichen Subſtanz iſt überhaupt keine Reyhe von Veränderungen, die einander hervorbringen, möglich.

oder

oder verlieren, oder einen gleichgültigen Grad mit einem andern gleichgültigen verwechſeln: So wäre ihre Vollkommenheit noch allezeit endlich, und es lieſſe ſich noch eine gröſſere denken, welche dergleichen Veränderungen nicht unterworfen wäre. **Folglich iſt das Weſen der unendlichen Subſtanz, alles das, was es ſeyn kan, auf einmal und beſtändig, das iſt, es hat in allen Augenblicken alle höchſt mögliche Vollkommenheit.** Dahero kan man eine **unendliche Subſtanz** auch alſo definiren: ſie ſey diejenige, deren Weſen dergeſtalt alles, was es ſeyn kan, beſtändig und auf einmal iſt, daß es in allen Augenblicken alle höchſt mögliche Vollkommenheit beſitzet. Dieſes letztere darf nicht hinweg gelaſſen werden, wenn die Definition richtig bleiben ſoll. Denn es iſt auch ein endlich Weſen möglich, welches beſtändig in einerley Zuſtande bleibet, und alſo alles, was es ſeyn kan, auf einmal iſt.

Die unendliche Subſtanz iſt alles was ſie ſeyn kan, auf einmal, und beſtändig.

Fernere Definition der unendlichen Subſtanz.

§ 154.

Weil in dem Weſen der unendlichen Subſtanz keine Veränderungen vorgehen können, welche einander hervorbrächten: **So müſſen alle Actionen derſelben erſte Actionen oder Grundthätigkeiten ſeyn**, § 81, 82. Es gehöret demnach zu dem beſtändigen thätigen Weſen der unendlichen Subſtanz, daß durch die unendliche

Alle Actionen der unendlichen Subſtanz ſind erſte, oder Grundthätigkeiten.

Folgerungen hieraus.

Kraft

Kraft derſelben alle die Thätigkeiten in ihr beſtändig vorhanden ſind, welche nur möglicher Weiſe zugleich in einer Subſtanz ſeyn, und zur Vollkommenheit derſelben gehören können: Und ferner daß zu allen Grundthätigkeiten der Freyheit § 83 beſtändig eine vollkommene Möglichkeit in derſelben liege. Wenn hernach die unendliche Subſtanz auſſer ſich wirket: So kan ſolches nicht anders als durch eine Grundthätigkeit der Freyheit, das iſt, durch die Ausübung ihrer Kraft frey zu wirken geſchehen. Alsdenn aber gehet nicht etwan in dem Weſen der unendlichen Subſtanz eine Veränderung vor. Sondern die unendliche Kraft, in welcher ihr Weſen beſtehet, iſt nur wirkſam, und nicht die Wirklichkeit, ſondern nur die Möglichkeit der freyen Actionen, gehöret zu dem Weſen der unendlichen Subſtanz.

§ 155.

Die unendliche Subſtanz kan nicht leiden.

Hieraus folget weiter, daß auch **die unendliche Subſtanz von keinem endlichen Dinge etwas leiden kan,** § 66. Denn es entſtünde ſonſt eine Veränderung in ihr, welche keine Grundthätigkeit wäre. **Folglich kan auch kein endliches Ding gegen das unendliche unmittelbar wirken.** Denn dieſes müßte ſonſt von jenem etwas leiden. **Daher kan auch das Endliche dem Unendlichen nicht unmittelbar widerſtehen.** Der mittelbare

Es kan ihr auch nichts unmittelbar widerſtehen.

bare Widerſtand aber, deſſen endliche Subſtanzen gegen die unendliche fähig ſind, kan auf zweyerley Weiſe geſchehen: Theils wenn die endliche Subſtanz die Bedingungen verhindert, oder nicht erfüllet, unter denen die unendliche eine gewiſſe Action zu unternehmen entſchloſſen war; Theils wenn denen durch die unendliche Kraft hervorgebrachten endlichen Wirkungen widerſtanden wird.

Wie ihr mittelbar widerſtanden werden kan.

§ 156.

Nachdem bishero bewieſen worden, wie die Vollkommenheit des Weſens der unendlichen Subſtanz ſich ſelbſt beſtändig ähnlich bleibe: So läßt ſich nunmehro noch ein Einwurf beantworten, welchen man dem Beweiſe entgegen ſetzet, wodurch vorhin dargethan worden, daß keine unendliche Reyhe von Urſachen und Wirkungen möglich ſey. Es ſcheinet nemlich, als ob der Beweisgrund, aus welchem wir § 149 geſchloſſen haben, zuviel beweiſe, und auch auf die Ewigkeit paſſe. Die Ewigkeit ſey nemlich eine unendliche Reyhe von auf einander folgenden Puncten der Dauer, unter denen iedweder unendlich viel andere vor ſich habe, obgleich das Ganze nichts vor ſich hat. Hieraus will man ſchlüſſen, daß entweder eine unendliche Reyhe von Urſachen und Wirkungen eben ſo wohl als möglich zugegeben werden müſſe, oder daß man auch die Ewigkeit leugnen müſſe;

Beantwortung des Einwurfes, ob man nicht eine unendliche Dauer, oder Ewigkeit, vor eben ſo unmöglich halten müſſe, als eine unendliche Reyhe von Urſachen und Wirkungen.

man müßte denn etwa ſagen wollen, daß die Ewigkeit nicht mehr als ein einziger Augenblick ſey. Allein es ſind hierbey folgende Umſtände zn unterſcheiden. 1) Daß die Ewigkeit nicht etwan ein einziger Augenblick ſey, läßt ſich durch den Satz des Widerſpruchs begreiffen, wie ſchon § 55 gezeiget worden. Ferner 2) iſt die Inſtanz von der Ewigkeit unſerem Beweiſe von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reyhe von Urſachen und Wirkungen nicht ähnlich. Denn in der Reyhe von Urſachen und Wirkungen ſind die Einheiten, welche wir unterſcheiden, real, und durch die Natur ſelbſt unterſchieden. Die Umgränzung, welche der Effect hat, hat er nicht von unſerm Verſtande, ſondern von ſeiner wirkenden Urſache. Bey der Reyhe von Augenblicken aber, welche wir in der Ewigkeit unterſcheiden, verhält es ſich ganz anders. Denn wenn in denſelben nicht wirklich von einander unterſchiedene Dinge auf einander folgen, ſondern die Subſtanz, deren Dauer betrachtet wird, ſich ſelbſt beſtändig ganz ähnlich bleibt: So iſt die Umgränzung der Theile, welche wir uns in der Dauer derſelben vorſtellen, nur willkührlich. Wiefern man alſo aus der Reyhe von Augenblicken einen Schluß ziehen will, welcher dem unſrigen ähnlich iſt: So muß man uicht von der Zeit im weiten Verſtande, das iſt von dem *quando* überhaupt, ſondern von

der

der Zeit im engen Verſtande reden, § 54. Alsdenn aber räumen wir auch ein, daß es folge, daß dieſelbe nicht unendlich ſeyn könne. In der Dauer der unendlichen Subſtanz iſt zwar eine unendliche Möglichkeit der Succeßion unterſchiedener Dinge. Allein ſobald man eine Succeßion unterſchiedener Dinge als wirklich ſetzet: So läßt ſich von der Vermehrung derſelben keine andere als eine Infinitas progreſſiva gedenken, § 152 3) Gleichwohl muß man eins von beyden nothwendig erwehlen. Entweder man muß eine unendliche Reyhe von Urſachen und Wirkungen annehmen, wider welche aber der obige Beweis aus dem Satze vom Widerſpruche ſtreitet, oder man muß eine erſte Urſache zugeben. Und wenn man nicht wider alle Vernunft ſagen will, daß die erſte Urſache einmal zwar entſtanden ſey, aber ohne alle Urſache § 31: So muß man die nothwendige und unveränderliche Exiſtenz einer unendlichen Subſtanz erkennen. Räumet man aber die Exiſtenz derſelben ein: So kan man, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen, derſelben auch die Prädicate nicht abſprechen, welche zur Exiſtenz gehören, zu denen auch das *Quando*, oder die Zeit im weiteſten Verſtande, zu rechnen iſt. Soll ihre Exiſtenz unendlich ſeyn: So muß ſie zwar weder Anfang noch Ende haben, iedoch muß ihre Dauer eine wirkliche Dauer bleiben, in welcher ſich

auch Augenblicke unterſcheiden laſſen, nur daß ſie wegen der Vollkommenheit der Subſtanz nicht durch auf einander folgende unähnliche Zuſtände unterſchieden ſind. Es iſt hernach nicht zu verwundern, wenn wir die unendliche Exiſtenz eben ſo wenig als die unendliche Kraft poſitiv denken und begreiffen können. Es iſt alſo 4) zu merken, daß hier ein Fall vorkomme, da ſtreitende Beweiſe zu entſcheiden ſind, und da es nach der logicaliſchen Regel geht*: **Wenn zwey ſtreitende Beweiſe in der Schluß-Art mit einander übereinkommen, oder ſich doch auf Beweisgründe von gleicher Gültigkeit gründen; darinnen aber unterſchieden ſind, daß in dem einen willkührliche, in dem andern aber lauter reale Abſtraction vorkommt: So muß der erſte dem andern weichen, und es iſt demonſtrativ gewiß, daß die Urſache des Streites bloß von der Art unſerer Vorſtellungen herkomme, und an der Einſchränkung unſeres Verſtandes liege,** § 58. Nemlich hier kommen zwey Beweiſe vor, von einer ewigen Reyhe von auf einander folgenden Theilen der Zeit im weiteſten Verſtande, und von einer ewigen Reyhe von Wirkungen und Urſachen. Es ſchei-

* Siehe D. Adolph Friedrich Hoffmanns Vernunftlehre II Th. Cap. 7. § 16. pag. 1038. oder in der meinigen § 551.

ſcheinet, als ob man beyde, wegen des Sa- tzes vom Widerſpruche, vor unmöglich hal- ten müßte. Gleichwohl gehet dieſes nicht an, weil man ſonſt dem Satze von der zu- reichenden Urſache § 31 zuwider handelte, indem man ſagen müßte, die erſte Urſache wäre zwar entſtanden, aber ohne Urſache. Gleichwohl kan man auch nicht dem Satze vom Widerſpruche zuwider etwan alle bey- de Reyhen dennoch vor möglich oder wirk- lich halten. Weil wir nun bey der Reyhe von Urſachen und Wirkungen einen realen Unterſchied der Dinge antreffen: So muß der Beweis, den wir aus dem Satze vom Widerſpruche davon geführet haben, auch davon gelten. Hingegen von dem andern Beweiſe, da man die Unmöglichkeit einer ewigen Dauer zu zeigen verſuchte, hat man keinen Grund zu ſagen, daß er in dieſem Falle bündig ſey. Denn da die Einheiten, welche wir unterſcheiden, keinen realen Un- terſchied haben: So iſt auch die Conclu- ſion, welche wir durch den Satz vom Wi- derſpruche aus dem idealen Unterſchiede der- ſelben heraus bringen, ebenfalls nur ideal. Zum wenigſten iſt es eben ſo leichte mög- lich, daß ſie nur ideal iſt, als daß ſie real iſt. Daß ſie aber in dieſem Exempel noth- wendig nur ideal ſey, zeiget der Gegenbe- weis, bey welchem ſich an der Realität der unterſchiedenen Glieder nicht zweifeln ließ; wannenhero die Concluſion deſſelben ſo ge-

wiß iſt, als der Satz vom Widerſpruche ſelbſt iſt. Dieſer Gegenbeweis, ſage ich, macht offenbar, daß der Beweis von der Unmöglichkeit einer unendlichen Dauer nichts anders als eine Frucht unſerer Einſchränkung ſey. Die Beurtheilung dieſer Sache wird eben dadurch ſchwer, weil ſtreitende Beweiſe zu entſcheiden ſind, welches allezeit ſchwer iſt. Die Schwierigkeit aber kömmt daher, weil man zugleich viel auf einmal überdenken muß, worzu es manchem an Kraft, und manchem an Fleiſſe fehlet; und ferner, weil dergleichen Exempel von ſtreitenden Beweiſen nicht eben häufig vorkommen, daher ſich viele darein, als in eine ungewöhnliche Sache, nicht ſogleich zu finden wiſſen.

* * * * * * * * * * * * * * * * * * * *

Das X Capitel.

Von der Gröſſe.

§ 157.

Was die Gröſſe iſt.

Wenn wir in einem Ganzen einerley Weſen etlichemal denken: So ſchreiben wir ihm eine Gröſſe zu. Es iſt alſo die **Gröſſe** (*quantitas*) diejenige Eigenſchaft der Dinge, vermöge deren ein gewiſſes betrachtetes Weſen mehr als einmal darinnen geſetzet wird. Da wir nun das Einfache nicht empfinden können, und wenn wir es

Alle vollſtändige Dinge haben eine Gröſſe.

auch

auch noch ſo anſchauend erkenneten, dennoch Grade und willkührliche Theile darinnen annehmen könnten: So müſſen wir zum wenigſten allen vollſtändigen Dingen eine Gröſſe zuſchreiben, welche ſich aber deßwegen nicht etwan allezeit auf eine reale Zuſammenſetzung in denenſelben gründet. Was die unvollſtändigen Dinge anlanget, ſowol die abſoluten als relativiſchen, ſo muß man auf den Begriff derſelben Achtung geben, und zuſehen, ob das Weſen, dadurch ſie gedacht werden, fähig ſey, daß man es in einem Dinge mehr als einmal ſetzen, oder ſich alſo vorſtellen, und ihm alſo eine Gröſſe zuſchreiben kan. Z. E. alle Kräfte und Fähigkeiten, ingleichen alle Ausdehnungen müſſen eine Gröſſe haben, denn ſie laſſen ſich mehr als einmal ſetzen und einem Dinge zuſchreiben, da denn im erſtern Fall Grade, und in dem andern Theile, die auſſerhalb einander ſind, entſtehen. Hingegen die wirkliche Setzung der Exiſtenz eines Dinges, wiefern ſie bloß als eine Exiſtenz betrachtet wird, läßt vermöge ihres Begriffs keine Gröſſe zu. Ich meine unter zwey Dingen, die einmal als exiſtirend geſetzt werden, exiſtirt das eine nicht mehr als das andere. Bey den Verhältniſſen findet ſich auch dergleichen Unterſchied. Z. E. die mathematiſchen Verhältniſſe ſind keiner Gröſſe fähig, z. E. wenn ſich zwey Zahlen als halb und ganz

Ob auch die unvollſtändigen Dinge eine Gröſſe haben.

verhalten, und man ſetzet iedwede noch ſo vielmal, und nimmt ſie hernach wiederum zuſammen: So verhalten ſie ſich immer noch als halb und ganz, und das Verhältniß kommt ihnen ietzt nicht mehr als zuvor zu, denn der Begriff leidet es nicht, wie bald erhellen ſoll. Hingegen die moraliſchen Verhältniſſe z. E. die Schuld, Befugniß, der Werth, u. ſ. f. ſind allerdings einer Gröſſe fähig. Wo eine Gröſſe vorhanden iſt, da läßt ſich entweder noch eine Vermehrung derſelben hinzudenken, oder nicht. Im erſtern Falle iſt ſie **endlich**, im andern **unendlich**, § 133. Die unendliche Gröſſe können wir nicht denken; und was davon zu halten iſt, iſt ſchon im vorigen Capitel abgehandelt worden. Es iſt auch ſchon daſelbſt die Zweydeutigkeit des Wortes unendlich bemerket worden, da es entweder eine wirkliche Unendlichkeit, oder nur eine Infinitatem progreſſivam anzeiget, § 135. Wir wollen alſo in dieſem Capitel unſere Betrachtung nur auf die endlichen Gröſſen richten.

Die Gröſſe iſt entweder endlich oder unendlich.

§ 158.

Die Gröſſen ſind ähnliche oder unähnliche.

Weil die Gröſſe eine Vervielfältigung eines Weſens iſt: So entſtehet ſie durch die Zuſammenſetzung ſolcher Dinge, an denen man einerley Weſen betrachtet. Da nun die Weſen der Dinge unterſchieden ſind: So müſſen auch die Gröſſen, welche durch Vervielfältigung eines geſetzten Weſens entſtehen,

hen, weſentlich unterſchieden ſeyn. Es giebt dahero **ähnliche** und **unähnliche Gröſſen. Aehnliche Gröſſen** ſind, an denen einerley Weſen ſeiner Gröſſe nach betrachtet wird. **Unähnliche Gröſſen** ſind, da in iedweder ein anderes Weſen betrachtet wird. Die oberſten Claſſen ſind die Gröſſen der **Kräfte** § 63, **Actionen** § 64, **Wirkungen** § 68, **die Gröſſen der Ausdehnung** § 108 **und des Raumes** § 59, welche letztern die mathematiſchen quantitates continuæ ſind § 114, die **Gröſſe eines bloß idealiſchen Ganzen**, nemlich einer **Zahl** § 91, und endlich die **Gröſſe der Verhältniſſe**, § 28. Mancherley Arten der Gröſſen.

§ 159.

Wenn wir uns eine Gröſſe deutlich vorſtellen und ſie von andern unterſcheiden wollen: So müſſen wir ſie **meſſen**, das iſt, wir müſſen ſie gegen ein anderes Ding, deſſen Gröſſe uns bekannt iſt, halten und beſtimmen, wie ſie ſich gegen einander verhalten. Die **Beſtimmung der Gröſſe** (*Magnitudo*) iſt nicht mit der **Gröſſe überhaupt** (*Quantitate*) oder mit der **Art der Gröſſe**, welche einem Dinge zukommt, zu verwirren. Die Beſtimmung der Gröſſe ſetzet man den Eigenſchaften eines Dinges entgegen, weil nemlich eben nach der Gröſſe dererſelben gefragt wird. Hingegen daß ein Ding überhaupt eine Gröſſe habe, ingleichen daß es dieſe oder jene Art von Gröſſe

Was meſſen heißt.

Wie quantitas und magnitudo unterſchieden ſind.

habe, gehöret ſelbſt unter die Eigenſchaften, welche man der Gröſſe entgegen ſetzet, wenn man ſagt, daß zwey Dinge nicht bloß *quantitate*, ſondern *qualitate* unterſchieden ſind.

§ 160.

Was das Verhältniß der Gröſſen iſt.

Die Vorſtellung deſſelben geſchieht entweder mit vollkommener oder unvollkommener Determination.

Das **Verhältniß der Gröſſen** iſt die Art und Weiſe, wie in den Gedanken eine von der andern hinweg genommen werden kan. Man ſtellet ſich daſſelbe, wenn man es beſtimmet, entweder mit **vollkommener** oder **unvollkommener Determination** vor. Mit **unvollkommener Determination** ſtellet man ſich das Verhältniß der Gröſſen vor, wenn man nur denket, ob ſie einander gleich oder ungleich ſind. Hingegen ſtellet man es ſich **mit völliger Determination** vor, wenn man die Gröſſen durch deutliche Theile denket, und, dafern ſie ungleich ſind, ſagen kan, um wie viel die eine gröſſer ſey, als die andere. Die **Gleichheit** iſt dasjenige Verhältniß zwiſchen zwey Gröſſen, da, wenn man die eine in den Gedanken von der andern wegnimmt, die andere völlig erſchöpft wird, und ſo auch umgekehrt. Die **Gleichheit** iſt alſo die Identität der Gröſſe in zwey vorgeſtellten Fällen, § 96. Ferner kan man daher auch ſagen, die **Gleichheit** ſey dasjenige Verhältniß zwiſchen zwey Gröſſen, da iedwede ohne Veränderung, an die Stelle der andern geſetzt werden kan, § 97. Die **Ungleichheit** alſo

Was die Gleichheit und Ungleichheit iſt.

ſo beſtehet darinnen, daß, wenn man eine Gröſſe von der andern wegnehmen will, eine unter beyden nicht völlig erſchöpft wird. Nemlich diejenige Gröſſe, welche durch Hinwegnehmung der andern nicht völlig erſchöpft wird, heißt die **gröſſere**: Die andere aber, nemlich diejenige, durch deren Hinwegnehmung die andere nicht völlig erſchöpft wird, heißt die **kleinere**. Derowegen kan man auch alſo ſagen: die **kleinere Gröſſe** iſt, welche nur einem Theile der gröſſeren gleich iſt. Die **gröſſere Gröſſe** iſt, von welcher ein Theil der ganzen kleinern gleich iſt.

§. 161.

Wenn zwey Gröſſen einander ungleich ſind: So kan man ſie auf zweyerley Art von einander abſtrahiren; daher auch zweyerley Arten von Verhältniſſen entſtehen. Denn man ſtellet ſich entweder vor, wie viel zu der einen hinzu geſetzt, oder von ihr weggenommen werden muß, wenn ſie der andern gleich werden ſoll. Dieſes heißt das **arithmetiſche Verhältniß**, oder der **Unterſchied** (Differentia); oder man beſtimmet, wie vielmal die eine genommen werden muß, wenn die andere heraus kommen ſoll, dieſes heißt das **geometriſche Verhältniß**, oder auch **das Verhältniß im engern Verſtande**. Diejenige Zahl, welche das geometriſche Verhältniß ausdrücket, heißt *Exponens rationis*. Die Aehnlichkeit der Ver-

Was das arithmetiſche und geometriſche Verhältniß iſt.

Was exponens rationis heißt.

Was die Proportion iſt.

Verhältniſſe heißt die **Proportion**, daher auch die Proportion entweder eine arithmetiſche oder geometriſche iſt.

§ 162.

Lehrſätze von den Verhältniſſen der Gröſſen.

Hieraus laſſen ſich ſogleich folgende Sätze begreiffen: 1) **Unähnliche Weſen können, wiefern ſie unähnlich ſind, ihrer Gröſſe nach unmittelbar nicht mit einander verglichen werden, noch ein Verhältniß haben.** Denn die Theile, die man in der einen denket, können unter einer Zahl, darinnen man ſich Theile von der andern Art vorſtellet, nicht begriffen ſeyn, und alſo auch nicht daraus abſtrahiret werden. 2) **Jedoch können wohl unähnliche Gröſſen mittelbar mit einander verglichen werden, wenn man nemlich zwey paar unähnlichen Gröſſen ein ähnliches Verhältniß zuſchreibt, oder wenn man ſie vermittelſt eines ähnlichen Effectes vergleichet.** Nemlich man abſtrahiret alsdenn nicht die unähnlichen Gröſſen von einander, ſondern man vergleichet die Verhältniſſe, welche iedwede Gröſſe zu einer andern hat, aus welcher ſie abſtrahiret werden kan. Und weil man alsdenn nicht mehr auf die determinirte Natur der Gröſſen ſiehet, ſondern die Verhältniſſe überhaupt betrachtet, welche allen Arten von Gröſſen gemein ſind: So wird dadurch eine mittelbare Vergleichung unähnlicher Gröſſen möglich. Z. E.

die

die Straffe und die Sünde ſind unähnliche Dinge, ich kan aber wohl ſagen, ſie ſollen einander proportional ſeyn, nemlich wie ſich verhält die Sünde des einen zu der Sünde des andern: So ſoll ſich auch verhalten die Strafe des einen zu der Strafe des andern. Die Affecten und das Beſtreben des Verſtandes nach ordentlichen und deutlichen Begriffen ſind unähnliche Dinge. Man kan aber doch ſagen, daß das eine gröſſer als das andere ſey, und auch deßwegen eins das andere verhindern könne. Nemlich man vergleichet ſie alsdenn vermittelſt eines ähnlichen Effectes. Denn nach einem von den Geſetzen der Actionen in unſrer Seele, verurſachet auch iedweder Affect im Verſtande ein Beſtreben, gewiſſe Jdeen lebhaft zu machen oder zu erhalten. Hernach aber können ja wohl zweyerley Beſtrebungen nach Begriffen einander widerſtreiten. Eben ſo nennet man es auch, wenn man ſagt, der Widerſtand des Körpers könne bey gewiſſen Umſtänden gröſſer ſeyn, als die innerliche Thätigkeit der Seele, welche in einem Denken oder Wollen beſtehet, zu überwinden vermag; daher denn dieſelbe durch Schuld des Körpers verhindert werden könne. Nemlich man ſetzet alsdenn voraus, daß nach einem Geſetze der geiſtigen Actionen gewiſſe geiſtige Veränderungen an eine gewiſſe Bewegung der Subſtanz des Geiſtes dergeſtalt verknüpft ſind, daß jene ge-

ſchehen, ſobald dieſe geſchieht, oder daß wenn jene geſchehen, dieſe mit geſchehen muß. Hernach ſetzet man ferner, daß die Kraft der Seele, weil ſie endlich iſt, auch in ihrer Subſtanz nur ein Beſtreben nach einer Bewegung von einer gewiſſen Gröſſe hervorbringen könne. Dieſem kan aber ein anderes Beſtreben nach Bewegung, welches in den Körper durch äuſſerliche Urſachen veranlaſſet wird, entgegen ſtehen. Da nun zwey Beſtreben nach Bewegung ein ähnliches Weſen haben: So können ſie mit einander verglichen werden, und ein Verhältniß haben. Es wird alſo dem Widerſtande des Körpers und der thätigen Kraft der Seele ein mittelbares Verhältniß vermittelſt eines ähnlichen Effectes zugeſchrieben. 3) **Was zu einer Gröſſe ein Verhältniß hat, das hat ſelbſt eine Gröſſe; und was zu einer Gröſſe ein unmittelbares Verhältniß hat, an demſelben muß ſich eine Gröſſe von eben derſelben Art befinden.** Z. E. ein iedweder Theil eines Körpers, auch der allerkleineſte, iſt ein pars aliquota von dem Körper. Nun hat der Körper eine quantitatem continuam. Folglich muß auch ein iedweder Theil eine quantitatem continuam haben, und wenn er der kleinſte iſt: So muß nur ſeine Gröſſe von der Gröſſe des Ganzen durch die reale Trennbarkeit der Theile unter-

terſchieden ſeyn, welche nemlich in dieſem iſt, und in jenem nicht iſt, § 119.

§ 163.

Die deutliche Beſtimmung der Gröſſen geſchiehet durch Zahlen, deren Einheit man deutlich denket.

Wenn wir eine Gröſſe mit vollſtändiger Determination denken wollen: So müſſen wir uns dieſelbe in deutlichen Theilen vorſtellen, § 160. Folglich müſſen wir uns erſtlich die einzeln Dinge oder Theile deutlich vorſtellen, welche die Gröſſe ausmachen; hernach müſſen wir dieſelben in einen Begriff zuſammen nehmen. In denſelben Theilen, welche zuſammengenommen die Beſtimmung der Gröſſe ausdrücken, betrachtet man einerley Weſen, und ſie ſind alſo Einheiten, deren etliche zuſammengenommen allemal eine Zahl ausmachen, § 91. Dahero wird eine iede Gröſſe deutlich beſtimmt, wenn man ſie in einer Zahl angeben kan, unter der Bedingung, wenn man die Einheit deutlich denket.

§ 164.

Was die abſolute und relativiſche Beſtimmung der Gröſſe iſt.

Wir können aber auf zweyerley Weiſe zu dieſem Zwecke gelangen, ich meine darzu, daß wir eine Gröſſe uns in deutlichen Theilen vorſtellen, welche wir als Einheiten der Zahl betrachten, wodurch wir die Gröſſe ausdrücken. Nemlich die Theile, welche wir unterſcheiden, ſind entweder durch die Natur ſelbſt unterſchieden, oder wir unterſcheiden ſie willkührlich. Wenn wir ſolche Theile unterſcheiden, die durch die Natur ſelbſt unterſchieden ſind: So ſind dieſelben

ent-

entweder zuſammengeſetzte Dinge, welche die Umgränzung ihrer Zuſammenſetzung durch die Natur ſelbſt empfangen haben, z. E. wenn man die Bäume in einem Walde zuſammenzehlet; oder ſie ſind einfache Dinge, deren Gröſſe nur noch aus idealen Theilen beſtehet. Die Beſtimmung einer Gröſſe durch ſolche Theile, welche die Natur ſelbſt unterſchieden hat, kan man die **abſolute Beſtimmung einer Gröſſe** nennen. Wenn man eine Gröſſe durch willkührlich-angenommene Theile deutlich beſtimmet: So vergleichet man ſie mit einer andern Gröſſe, von welcher wir ſchon einen deutlichen Begriff haben, und beſtimmet, ob ſie derſelben gleich ſey, oder wie vielmal die eine in der andern enthalten ſey. Man kan dieſes die **relativiſche Beſtimmung einer Gröſſe** nennen, da ſie nur durch ein Verhältniß zu einer andern uns bekannten Gröſſe beſtimmet wird. Z. E. wenn man die Länge einer Linie nach einer bekannten Elle beſtimmt, und ſaget den wievielten Theil einer Elle, oder wie viel Ellen eine Linie lang ſey.

Was man groß oder klein nennet. Wenn manet was groß oder klein nennet: So verſtehet man darunter allezeit eine relativiſche Beſtimmung ſeiner Gröſſe nach der Gröſſe eines andern Dinges.

§. 165.

Wie die Gröſſen entſtehen, die ſich durch die Wenn wir etwas willkührlich zur Einheit annehmen, und uns hernach eine zuerme ſſende Gröſſe als ein Ganzes vorſtellen, welches

welches aus dergleichen Theilen erwächſet: So iſt es möglich, daß die angenommene Einheit nicht fähig iſt, daß durch deren mehrmalige Setzung die zumeſſende Gröſſe adäquat herauskommen kan, ſondern daß alle Gröſſen, welche durch wiederholte Setzung der angenommenen Einheit entſtehen, entweder gröſſer oder kleiner ſind, als diejenige Gröſſe, welche gemeſſen werden ſollte. Alsdenn muß entweder ein Bruch hinzugethan werden, oder wenn ſich auch dergleichen nicht adäquat finden läßt: So kan die Gröſſe auf dieſem Wege gar nicht genau ausgemeſſen wenden. Wenn dahero kein beſſerer Weg zu haben iſt: So muß man ſich nur der genauen Beſtimmung der Gröſſe, ſo viel als möglich, und ſo lange zu nähern ſuchen, bis dasjenige, was noch an der völligen Richtigkeit der Beſtimmung fehlet, nichts mehr austrägt, das iſt, bis es nicht mehr merklich iſt, oder in unſere Zwecke weiter keinen Einfluß hat. Ein **Bruch** aber iſt die Vorſtellung eines oder mehrerer Theile einer angenommenen Einheit mit Beſtimmung des Verhältniſſes, welches ſie zur Einheit als ihrem Ganzen haben. Ein **Bruch** iſt es entweder ſeiner **Natur nach**, wenn von derjenigen Einheit, welche man in Theile zertheilet hat, weniger Theile geſetzet werden, als zu einer ganzen Einheit gehören; oder er iſt es nur **durch unſere zufällige Art der Betrachtung**, wenn mehr Theile

Einheit nicht ausmeſſen laſſen.

Was ein Bruch iſt.

Eintheilung der Brüche.

geſetzt werden, als zu einer ganzen Einheit von der Art, von welcher die ietzt eingetheilte Einheit iſt, gehören, z. E. vier Drittheile. Man nimmt in einem ſolchen Bruche ganze und an ſich gebrochene Zahlen öfters nur der Bequemlichkeit wegen unter einen Ausdruck zuſammen.

§ 166.

Was das Maaß heiſſet.

Wenn ſich beſtändig die Proportion beſtimmen läßt, in welcher zwey Gröſſen wachſen oder abnehmen: So läßt ſich, wenn man ihr Verhältniß einmal weiß, allezeit aus der Gröſſe der einen die Gröſſe der andern beſtimmen. Zwey dergleichen Gröſſen heiſſen wechſelsweiſe eine das Maaß der andern. Es iſt alſo das **Maaß** eine Gröſſe, aus deren Beſtimmung ſich die Beſtimmung einer andern Gröſſe mit einer Beſtändigkeit finden läßt. Z. E. der Diameter iſt das Maaß des Winkels, die Wirkung iſt das Maaß der Actionen, wodurch ſie entſteht, bey endlichen Urſachen. Man verwirre das Maaß, in dieſer Bedeutung genommen, nicht etwan mit der Einheit, welche man zum Meſſen braucht. Z. E. die Elle iſt kein Maaß der Gröſſe, welche dadurch gemeſſen wird, ſondern ſie iſt eine Einheit, welche man zum relativiſchen Meſſen braucht.

Wie man erweiſet, daß eine Gröſſe ein Maaß der andern iſt.

Nun könnten aber zwey Gröſſen eine beſtimmte Proportion nicht mit einer Beſtändigkeit haben, dafern ſie nicht vermöge ihres Weſens, oder wenigſtens vermittelſt beſtändiger äuſſerlicher

licher Urſchen, an einander verknüpft wären. Wenn man daher gewiß ſeyn will, daß eine Gröſſe ein Maaß der andern iſt: So muß man entweder aus ihrem Weſen den Grund davon a priori angeben können, oder man muß wenigſtens durch Gründe a poſteriori darthun können, daß eine an die andere auf die vorgegebene Art beſtändig verknüpft ſey. Uebrigens da das nichts zur Sache thut, ob ſich die Beſtimmung der einen Gröſſe aus der andern mittelbar oder unmittelbar finden läßt: So kan das Maaß der Gröſſe, von welches es ein Maaß iſt, entweder ähnlich oder unähnlich ſeyn, § 162.

Das Maaß kan der Gröſſe, davon es das Maaß iſt, ähnlich oder unähnlich ſeyn.

§ 167.

Wenn man die Anzahl der einfachen Theile des Zuſammengeſetzten in der Welt wiſſen könnte: So könnte man die Gröſſe der zuſammengeſetzten Dinge abſolute beſtimmen, § 164. Nun iſt zwar uns nach unſrer Einſchränkung dieſes unmöglich. Jedoch wenn man weiß, worinnen in iedem zuſammengeſetzten Dinge ſeine einfachen Theile beſtehen müſſen: So laſſen ſich die relativiſchen Abmeſſungen derſelben beſſer erfinden und beurtheilen. Daher wollen wir dieſelben anmerken. Der **Raum** beſtehet in einer Welt aus ſo vielen realen Theilen, als kleinſte Subſtanzen neben einander ſeyn können. Unter den kleinſten Subſtanzen meine ich diejenigen, welche in der geſetzten Welt die kleinſten ſind. Die

Was man von den unterſchiedenen Arten der Gröſſen wiſſen müßte, wenn man ſie abſolute meſſen wollte.

Welches die realen Theile des Raumes ſind,

Der Bewegung, **Bewegung**, wenn ſie vor die Veränderung des abſoluten Ortes § 52 genommen wird, beſtehet aus ſo vielen realen Theilen, als kleinſte Subſtanzen ſind, welche beweget werden, und als kleinſte Theile des Raumes ſind, durch

Der Zeit, welche ſie beweget werden. Die **Zeit** beſtehet in einer Welt aus ſo viel realen Theilen, als kleinſte Veränderungen hinter einander

Der Action, folgen können. Die **Action** eines endlichen Dinges beſtehet aus ſo viel realen Theilen, als die Kraft kleinſte Actionen zugleich und nach einander verrichtet. Ich nenne eine kleinſte Action eine ſolche, welche ſich wenigſtens nach der Einrichtung der geſetzten Welt nicht weiter vermindern läßt, wenn nicht ihre Wirklichkeit gar unmöglich werden ſoll.

Der Wirkung. Ein **Effect** oder **Wirkung** § 68 beſtehet aus ſo viel Theilen, als kleinſte poſitive Veränderungen, welche von der Action ſelbſt dem Weſen oder Subject nach unterſchieden ſind, hervorgebracht werden, und über dieſes aus ſo viel kleinſten Bemühungen des Widerſtandes § 80 als überwunden werden.

§ 168.

Wie man die ausgedehnten Dinge und den Raum mißt. Da wir aber dieſe kleinſten Theile des Zuſammengeſetzten weder wiſſen, noch wiſſen können: So müſſen wir auf eine bequeme relativiſche Meſſung bedacht ſeyn, damit wir die unbekannte Gröſſe wenigſtens durch eine ſolche bekannte beſtimmen, von welcher wir eine ſinnliche Deutlichkeit haben. Wir meſſen dahero die **ausgedehnten Dinge** durch

an-

andere Ausdehnungen, welche uns ſinnlich ſind. Und wenn man den bloſſen **Raum** mißt, das iſt, wieferne man von denen darinnen befindlichen Subſtanzen ietzo abſtrahiret: So mißt man ihn durch einen andern Raum, welchen gewiſſe ſinnliche Dinge einnehmen, welche wir aber ietzo in den Gedanken hinweg laſſen. Die **Zeit** meſſen wir durch Beobachtung ſinnlicher Veränderungen, welche in gewiſſen hierzu bequemen Dingen vorgehen. Z. E. ein Jahr heißt diejenige Abtheilung von der Möglichkeit der Folge der Dinge hinter einander, welche mit derjenigen Reyhe der Veränderungen zugleich, oder der Möglichkeit ihrer Folge gleich iſt, welche vorgehen, bis die Sonne wiederum in eben demſelben Puncte des Himmels geſehen wird. Ein Tag heißt derjenige Theil von der Möglichkeit der Folge der Dinge hinter einander, welcher mit der Abwechſelung der Erleuchtung des Erdbodens durch die Sonne und der darauf folgenden Finſterniß, ſo lange, bis die Erleuchtung wiederum angehet, zugleich oder derſelben gleich iſt. Oder wenn man den Tag nach unſerer aſtronomiſchen Abtheilung nehmen will: ſo iſt er diejenige Abtheilung von der Möglichkeit der Folge der Dinge hinter einander, die mit derjenigen zugleich, oder ihr gleich iſt, welche ſtatt findet, bis die Sonne, wenn ſie ietzo in unſerem Mittagscirkel über dem Horizonte ſtehet, wiederum in demſelben über dem Horizonte

Wie die Zeit gemeſſen wird.

zu ſtehen kommt. Auf gleiche Weiſe begreiffet man, wie man die Zeit durch die in den Uhren vorgehenden ſinnlichen Veränderungen meſſen könne. Die **Kräfte** und **Actionen** müſſen durch ihre Wirkungen gemeſſen werden, weil ihnen dieſelben proportional ſind. Meſſen wir eine **Wirkung** durch die andere, ſo wehlen wir diejenige zum Maaſſe, welche uns am ſinnlichſten iſt, oder am leichteſten bekannt werden kan.

Wie man die Kräfte, Actionen und Wirkungen miſſet.

§ 169.

Was vor Vorſichtigkeit bey Meſſung der Kräfte und Actionen durch ihre Wirkungen nöthig iſt.

Jch habe ietzo geſagt, daß die Kräfte und Actionen durch ihre Wirkungen gemeſſen werden müſſen. Es iſt aber dabey groſſe Vorſichtigkeit nöthig; daher wir uns auch in den meiſten Fällen an einer Meſſung mit einer ziemlich vollſtändigen Determination begnügen laſſen müſſen. Denn 1) unſer Beweisgrund war dieſer, weil die Wirkungen ihren Urſachen proportional ſeyn müſſen. Dieſer Grund ſchickt ſich aber nur auf die zureichenden und adäquaten Urſachen und Wirkungen. Daher darf auch unſere Regel nur von denſelbigen verſtanden werden. Ferner 2) iſt zu merken, daß, obgleich die Wirkungen ihren Urſachen proportional ſind, doch daraus nicht folge, daß wenn ein zum Maaſſe angenommener Effect doppelt oder dreyfach iſt, deßwegen auch nur eine doppelt oder dreymal ſo groſſe Urſache erfordert worden ſey. Es muß ſolches jedesmal aus den Umſtän=

ſtänden beurtheilet werden *. Bey der ſo mannichfaltigen Verknüpfung der Dinge in der Welt finden wir nicht leicht einen Effect, welchen wir einer einzigen wirkenden Urſache zuſchreiben könnten. Daher iſt wohl Achtung zu geben, was die Natur des Objects und die neben einſchlagenden und beyhelfenden Urſachen in der Gröſſe des Effectes vermehren oder vermindern können, ohne daß man daher auf einen gewiſſen Grad der Vermehrung oder Verminderung der wirkenden Haupturſachen ſchlüſſen kan. Vieles was hieher gehöret, wird deutlicher werden, wenn wir die Theorie von Meſſung der Actionen nunmehro weiter ausführen. Wir wollen uns bemühen, dieſelbe in ihrer Allgemeinheit vorzutragen, obgleich die Application davon nur bey den Bewegungen möglich iſt, dafern die Gröſſen mit vollkommener Determination herausgebracht werden ſollen.

§ 170.

Je geſchwinder eine Action wirket, deſto mehr geſchehen kleinſte Actionen oder Veränderungen hinter einander. Denn die **Geſchwindigkeit** iſt nichts anders, als die Beſtimmung der Menge von Veränderungen, welche binnen einer gewiſſen Zeit hinter einander vorkommen. Die Geſchwindigkeit nimmt alſo zu, wenn die geſetzte Zeit einerley bleibt, aber die Summe der Verände- *Was die Geſchwindigkeit, und wie ſie zu ermeſſen iſt.*

 run-

* Siehe D. Adolph Friedrich Hoffmanns Vernunftlehre. II Th. Cap. 5. §. 178. pag. 878.

rungen, welche darinnen geſchehen, zunimmt, oder wenn die Anzahl der geſetzten Veränderungen einerley bleibt, aber die Zeit vermindert wird. Daher wird, wenn man von Bewegungen redet, zu Ermeſſung ihrer Geſchwindigkeit die Regel gegeben, daß man **den Raum durch die Zeit dividiren** ſoll.

§ 171.

Was bey einer Action das robur oder bey Bewegungen die Maſſe heiſſet.

Wenn dahero ein Ding geſchwinder wirket: So iſt ſeine Action bey Setzung ſonſt gleicher Umſtände allezeit gröſſer, und mithin auch vermögender, als die Action eines andern, welches langſamer wirket, obgleich ſonſt bey allen beyden die Anzahl der kleinſten Actionen, welche zugleich geſchehen, gleich groß iſt. Wir wollen die Menge der kleinſten Actionen, welche die Kraft auf einmal verrichtet, und aus denen man ſich ihre ganze Action, als aus Graden oder Theilen beſtehend, vorſtellen kan, *robur* oder **die Stärke der Action** nennen. Bey Bewegungen ſetzet man an die Stelle des roboris **die Maſſe**.

Wie aus dem robore und der Geſchwindigkeit die Gröſſe der Action zu meſſen iſt.

Es wird demnach die Gröſſe einer Action aus dem *robore* und der Geſchwindigkeit derſelben zu ermeſſen ſeyn. Bey den Bewegungen der Körper ſaget man davor, **die Bewegung müſſe aus der Maſſe**, das iſt aus der Menge der Materie, die zugleich beweget wird, **und aus der Geſchwindigkeit ermeſſen werden.** So lange demnach kein neuer Grund hinzukommt: So er-

erhellet deutlich, daß wenn die Geſchwindigkeit noch einmal ſo groß wird, das robur aber bleibt einerley: So wird auch die Action zweymal ſo groß, welche binnen einer gewiſſen Zeit geſchiehet, und wenn die Geſchwindigkeit dreyfach wird: So geſchiehet auch eine dreymal ſo groſſe Action u. ſ. f. Gleichergeſtalt erhellet auch umgekehrt, daß wenn die Geſchwindigkeit einerley bleibet, das robur aber doppelt oder dreyfach wird u. ſ. f. auch eine ſo vielmal gröſſere Action geſchehen müſſe. **So lange dahero kein neuer Grund dazu kömmt: So muß die Regel gelten, daß die Gröſſe einer Action nach der Zahl zu ermeſſen ſey, welche heraus kömmt, wenn man die Geſchwindigkeit und das *robur* miteinander multipliciret, und daß zwey Actionen ihrer Gröſſe nach ſich ſo verhalten, wie ſich die Producte verhalten, welche heraus kommen, wenn man in beyden Fällen das *robur* mit der Geſchwindigkeit multipliciret.** Wenn man dieſe Regel auf die Bewegung appliciret: So heißt ſie alſo: **Die Gröſſe einer Bewegung wird, ſo lange kein äuſſerlicher Grund von neuem hinzukömmt, aus dem Producte ermeſſen, welches heraus kömmt, wenn man die Maſſe mit der Geſchwindigkeit multipliciret.**

So lange kein äuſſerlicher Grund hinzukömt, iſt die Gröſſe der Action zu ermeſſen aus dem robore, multiplicirt mit der Geſchwindigkeit,

und alſo die Gröſſe der Bewegung aus der Maſſe multiplicirt mit der Geſchwindigkeit.

§ 172.

Wie die Gröſſe derer jenigen Actionen zu ermeſſen iſt, welche einen Widerſtand überwinden müſſen.

Dergleichen neuer Grund aber kömmt alsdenn hinzu, wenn die Action, indem ſie wirklich geſchiehet, zugleich einen Widerſtand überwinden muß. Denn wenn einer Action, indem ſie von ihrer Urſache hervorgebracht werden ſoll, widerſtanden wird: So darf man nicht ſchlüſſen, wenn die poſitive Wirkung, welche geſchiehet, doppelt wird: So ſey auch die Action der Urſache, welche ſie hat thun müſſen, um dieſelbe hervorzubringen, nur doppelt geweſen. Sie muß gröſſer geweſen ſeyn, weil ein Theil derſelben auf die Ueberwindung des Widerſtandes hat verwandt werden müſſen. Nun iſt der Widerſtand, welchen eine Action leidet, der Action ſelbſt vollkommen gleich, § 80. Ferner ie einen gröſſern Effect eine Urſache gegen ein widerſtehendes Object hervorbringen ſoll: Um ſo viel gröſſer wird auch der Widerſtand. Und dieſe Vermehrung des Widerſtandes iſt etwas, welches die wirkende Urſache ſelbſt vermittelſt der Natur des Objectes, darein ſie wirket, verurſachet, § 80. Folglich wie die Geſchwindigkeit zunimmt, in welcher eine Action, welcher widerſtanden wird, ihren Effect des Widerſtandes ungeachtet bewerkſtelliget: So hat auch der Widerſtand ſelbſt zugenommen, welchen ſie, um eine poſitive Wirkung thun zu können, hat überwinden müſſen. Wenn demnach eine

eine Action, welcher widerſtanden wird, ihren Effect noch einmal ſo geſchwind hervorbringen ſoll: So muß ſie nicht nur in iedwedem Theile der Zeit, da ſie ſonſt den einfachen Effect wirkete, einen zweyfachen hervorbringen; ſondern ſie muß, damit dieſes geſchehe, ſo wohl bey der Hervorbringung des erſten als des andern Effects einen zweyfachen ihrer Action gleichen Widerſtand überwinden. Und eben dadurch, daß der Widerſtand überwunden worden, wird der poſitive Effect wirklich. Folglich iſt die Action, welche zu dem ietzigen Effecte erfordert wird, viermal ſo ſtark, als diejenige, welche erfordert würde, wenn eben derſelbe Effect mit einer einfachen Geſchwindigkeit und ohne Widerſtand bewerkſtelliget werden ſollte. Eben ſo kan man weiter ſchlüſſen, wenn die Kraft den Effect mit einer dreyfachen, vierfachen oder fünffachen Geſchwindigkeit hervorbringen ſoll: So muß ſie den vorigen Effect in einem Theile der Zeit, drey oder vier, oder fünfmal hervorbringen. Dieſes geſchiehet, indem ſie, bey iedesmaliger Hervorbringung des Effects, einen eben ſo vielfachen Widerſtand vernichtet. Wenn alſo die Geſchwindigkeit dreyfach wird: So muß ſie in einem Theile der Zeit dreymal einen dreyfachen Widerſtand überwinden, und eben dadurch geſchieht ihr dreyfacher Effect. Wird die Geſchwindigkeit vierfach: So muß ſie in

iedwedem Theile der Zeit einen vierfachen Effect hervorbringen. Und um dieſes zu thun, muß ſie bey Hervorbringung iedes Effects, und alſo viermal einen vierfachen Widerſtand überwinden. Und eben dadurch geſchiehet der vierfache Effect, daß viermal ein vierfacher Widerſtand vernichtet worden. Da nun gleichwol geſetzet wird, daß das robur der Action in allen einzelnen Zeitpuncten einerley bleiben ſoll: So muß eine dem robori gleiche Anzahl von Actionen bey der Hervorbringung eines ieden Effectes ſo vielmal geſchehen, als einen wie vielfachen Widerſtand die Kraft bey der Hervorbringung deſſelben zu überwinden hat. Nun heißt die Zahl, welche heraus kömmt, wenn man eine Zahl mit ſich ſelbſt multipliciret, das **Quadrat** derſelben Zahl. Folglich muß eine Kraft, welche einen Widerſtand überwinden muß, und doch ietzo mit vermehrter Geſchwindigkeit ihren Effect hervorbringet, darzu eine dem robori gleiche Anzahl von Actionen ſo vielmal anwenden, als das Quadrat der Vermehrung der Geſchwindigkeit Einheiten in ſich hält. **Demnach verhält ſich die ganze Gröſſe der ietzigen Action zu der Gröſſe der Action, welche ſie bey einfacher Geſchwindigkeit hätte thun müſſen, wie das Quadrat der vermehrten Geſchwindigkeit zu eins.** Es muß alſo ihre Gröſſe alsdenn ermeſſen werden aus dem robo-

Was das Quadrat heißt.

robore, multipliciret mit dem Quadrate der vermehrten Geſchwindigkeit. Hätte hingegen die Kraft keinen Widerſtand zu überwinden gehabt: ſo wäre ihre Gröſſe nur zu ermeſſen aus dem robore, multiplicirt mit der Geſchwindigkeit. **Es verhalten ſich demnach die Actionen, welche ihren Effect mit Ueberwindung eines Widerſtandes hervorbringen, wie die** *robora*, **multiplicirt mit dem Quadrate ihrer Geſchwindigkeit.** Hätten ſie hingegen keinen Widerſtand zu überwinden gehabt: So verhielten ſie ſich nur wie die robora, multiplicirt mit der Geſchwindigkeit. Z. E. wenn die Geſchwindigkeit, mit welcher eine Kraft, die einen Widerſtand überwinden muß, ihren Effect dennoch hervorbringet, doppelt wird: So gehöret viermal ſo viel Action darzu, als bey der Hervorbringung derſelben mit der einfachen Geſchwindigkeit nöthig geweſen iſt. Wird die Geſchwindigkeit dreyfach, vierfach oder fünffach: ſo gehöret im erſten Falle neunmal, im andern ſechzehnmal, im dritten fünf- und zwanzigmal ſo viel Action darzu. Dieſes beſtätiget auch ſchon die gemeine Erfahrung. Denn wenn wir bey unſern Actionen die Geſchwindigkeit merklich vermehren: ſo werden wir dadurch im kurzen ſo abgemattet, daß man daraus wohl abnehmen kan, daß wir mehr als nur eine ſo vielfache Action haben thun müſſen, wievielfach voritzo die Geſchwindigkeit geworden. Bey ſolchen Actionen, wel-

Die Actionen, welche einen Widerſtand überwinden müſſen, verhalten ſich wie die robora, multiplicirt mit dem Quadrate der Geſchwindigkeit.

Wie ſolches die Erfahrung beſtätiget.

welche in etwas anders als in Bewegung beſtehen, läßt ſich nur keine Meſſung mit vollkommener Determination anſtellen. Hiermit haben wir zugleich einen Grund a priori von dem Maaſſe der lebendigen Bewegungskräfte, oder vielmehr der Actionen derſelben, die ſie, indem und ſo lange ſie lebendig ſind, verrichten, entdecket, welches der Freyherr von Leibnitz erfunden *, und welches man a poſteriori genugſam beſtätiget hat. Denn wenn man die allgemeinen Sätze, welche bisher erwieſen worden, auf die Bewegung appliciret: So entſtehet daraus dieſe Regel: **Daß die Action der bewegenden Kraft, welche eine Bewegung in widerſtehender Materie hervorbringt,** wie es in der Welt allzeit geſchiehet, **aus dem Quadrate der Geſchwindigkeit, multiplicirt mit der Maſſe, zu ermeſſen ſey. Die lebendigen Bewegungskräfte in der Welt verhalten ſich alſo, wie die Producte, welche herauskommen, wenn man ihre Maſſen mit dem Quadrate ihrer Geſchwindigkeit multipliciret.**

Die lebendigen Bewegungskräfte in der Welt verhalten ſich wie die Maſſen multiplicirt mit dem Quadrate der Geſchwindigkeit.

§ 183.

Es iſt aber deßwegen nützlich, den bisher geführten Beweis davon nicht aus der Acht zu laſſen, weil ſonſt die Carteſianer, wenn ſie eine bequeme hypotheſin erdichten dürfen, die phænomena auch erklären können, aus welchen man zu beweiſen pfleget, daß die Gröſſe der

Warum der angegebene Beweis a priori von dieſem Lehrſatze inſonderheit beobachtet zu werden verdienet.

* Siehe die Naturlehre § 108. vergl. § 119. 124.

der lebendigen Bewegungskräfte aus dem Quadrate ihrer Geſchwindigkeit, multiplicirt mit der Maſſe, geſchätzet werden müßten. Es lehret nemlich die Erfahrung, daß ein Perpendicul, an welchem ein harter elaſtiſcher Körper, z. E. eine elffenbeinerne Kugel, hänget, wenn er an einen andern gleich langen mit einer Kugel von eben der Maſſe, welche aber dreymal ſo groß iſt, anſchlägt, mit der halben Geſchwindigkeit, die er vor dem Anſtoſſe hatte, zurück gehet, gleichwie der gröſſere mit eben der Geſchwindigkeit vorwärts gehet, mit welcher der kleinere zurück prallet. * Setzet man nun, daß die bewegende Kraft des fallenden kleinen Perpendiculs aus dem Quadrate ihrer Geſchwindigkeit zu ermeſſen ſey: So ſtimmt alles vortrefflich überein, und die verurſachte Bewegung nach dem Stoſſe iſt nicht gröſſer und nicht kleiner, als die bewegende Kraft vor dem Stoſſe. Hingegen kommen die in der Erfahrung wahrgenommenen Umſtände auch heraus, wenn man den Carteſianern geſtattet, daß ſie die hypotheſin als ein Geſetz der Bewegung annehmen dürfen, daß eine bewegende Kraft in den elaſtiſchen Körpern beym Anſtoſſe in den Stand komme, einen doppelt ſo groſſen Effect zu verurſachen. Denn man kan allezeit den kleinen Perpendicul als 1, und den groſſen als 3 anſehen. Da nun ieder

* Naturlehre § 124.

die Geſchwindigkeit halb bekömmt: So nehme ich, wenn ich beyderſeits die Maſſe mit der Geſchwindigkeit multiplicire, die halbe Geſchwindigkeit erſtlich dreymal und hernach noch einmal, folglich 4 mal, daher die ganze Geſchwindigkeit 2 mal herauskommt. Wolte man ſich hierbey nur darauf beruffen, daß man ſolchergeſtalt nicht verſtehe, wie und wodurch beym Anſtoſſe eine doppelte Kraft entſtehe, da doch zuvor nur eine einfache da war: So iſt zwar ſolches ganz gut geurtheilet. Die Gegner ſind aber dadurch dennoch nicht genugſam widerlegt, weil auch in andern Geſetzen der Bewegung vieles vorkömmt, und zugeſtanden werden muß, davon ſich der Grund zur Zeit noch nicht deutlich verſtehen läßt. Wenn man aber durch den Beweis, welchen ich bisher a priori geführt habe, eingeſehen hat, daß es die nothwendige Natur der Sachen gar nicht anders leide, als daß die lebendigen Bewegungskräfte in widerſtehender Materie aus dem Quadrate ihrer Geſchwindigkeit geſchätzet werden müſſen: So erhellet alsdenn von ſelbſten, daß es vergeblich und ſeltſam ſeyn würde, zu Erklärung ſolcher phænomenorum unbegreifliche Hypotheſes erdichten zu wollen, deren unausbleibliche Nothwendigkeit ſich doch aus dem Weſen der Sache nach allen Umſtänden begreiffen läßt.

§ 174.

Das Vermögen der

Wenn man eine geſchehende Action wiederum

derum als die Urſache eines andern Effectes anſiehet § 29, 81: So iſt gewiß, daß dieſelbe um ſo viel mehr vermag, ie gröſſer ſie iſt. Sie iſt aber allezeit gröſſer, wenn ſie geſchwinder iſt, weil alsdenn mehr kleineſte Actionen hinter einander geſchehen, welche in den ferner hervorzubringenden Effect Einfluß haben. Wenn man dahero ſetzet, daß die Dinge einander widerſtehen: **So wächſet auch die Fähigkeit vermöge welcher eine wircklich vorgehende Action geſchickt gemacht wird, fernere Effecte zu verurſachen, eben ſo, wie die Quadrate ihrer Geſchwindigkeit wachſen,** § 172. Z. E. eine dreymal ſo geſchwinde Action verurſachet neunmal ſo viel, als ſie mit einfacher Geſchwindigkeit thun könnte. Dieſes beſtätiget die Erfahrung an den bewegenden Kräften. Z. E. weil ein fallender Körper immer geſchwinder fällt: So ſchlägt er auch ſtärker auf, wenn er von einer groſſen, als wenn er von einer kleinen Höhe herunter gefallen iſt. Was die Urſache von Vermehrung der Geſchwindigkeit ſelbſt bey den körperlichen Bewegungen ſey, iſt eine andere Frage, welche hieher nicht gehört. Gleichergeſtalt findet man auch bey den geiſtigen Kräften durch die Erfahrung, daß eine geſchwinde Action ungleich mehr vermag, als eine langſame. Z. E. ein plötzlicher Eindruck beweget das Gemüthe heftig. Wer nicht mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit, und mit einem ſogenannten

Actionen wächſt ebenfalls wie die Quadrate der Geſchwindigkeit.

Wie ſolches die Erfahrung beſtätiget.

Feuer meditiren kan, der iſt zu gewiſſen Arten der Erkänntniß oder Erfindung ungeſchickt, weil zu Hervorbringung derſelben eine ſolche Gröſſe der geiſtigen Actionen erfordert wird, welche ſie noch nicht hat, wenn ſie langſam geſchiehet u. ſ. f.

§ 175.

Wenn die Actionen ungleichen Widerſtand haben: So muß man bey derjenigen, welche den größten Widerſtand hat, das Product aus dem robore in das Quadrat der Geſchwindigkeit noch ferner mit dem Quotienten der Reſiſtenzen multipliciren.

Wenn ferner zwey Actionen ungleichen Widerſtand haben: So erhellet aus dem bisherigen, daß ſie nicht vor gleich zu achten ſind, wenn gleich einerley Zahl heraus kommt, indem man ihr robur oder Maſſe mit dem Quadrate der Geſchwindigkeit multipliciret. Denn in der Zahl, wodurch die Action, die den gröſſern Widerſtand hatte, vorgeſtellet wird, ſind gröſſere Einheiten, als in der andern. Man muß alſo Achtung geben, wie vielmal iedwede Einheit von der kleinern Art in iedweder Einheit von der gröſſern Art enthalten ſey. Wenn man demnach die Zahl, wodurch die Action vorgeſtellet wurde, die den gröſſern Widerſtand hatte, mit dem exponente rationis der Reſiſtenzen multipliciret: So bekommen beyde Zahlen dadurch allererſt Einheiten von gleicher Gröſſe. Die Regel iſt demnach dieſe: **Wenn zwey Bewegungen, oder überhaupt zwey Actionen, ungleichen Widerſtand haben: So verhalten ſie ſich wie die Zahlen, welche heraus kommen, wenn man bey der Action,**

die

die den kleinſten Widerſtand hatte, ihr *robur* nur mit dem Quadrate ihrer Geſchwindigkeit multipliciret, bey derjenigen Action aber, welche den gröſſern Widerſtand hatte, das Product aus dem *robore* in das Quadrat der Geſchwindigkeit noch ferner mit dem Quotienten der Reſiſtenzen multipliciret. Z. E. wenn zwey Kugeln von einerley Maſſe und Gröſſe mit einerley Geſchwindigkeit beweget werden, iedoch ſo, daß die eine in freyer Luft, die andere aber im Waſſer beweget wird: So gehöret zu Hervorbringung der Bewegung, welche im Waſſer geſchiehet, eine gröſſere Action einer bewegenden Kraft, als zu derjenigen Bewegung nöthig iſt, welche in der freyen Luft geſchiehet. Und wenn man ſetzet, daß das Waſſer tauſendmal ſo ſtark widerſtehe, als die Luft: So iſt die Action der bewegenden Kraft, welche die Kugel im Waſſer beweget, tauſendmal ſo groß als die Action derjenigen, welche die Kugel in freyer Luft beweget. Geſetzt, die Maſſe einer iedweden wäre gleich 2, und die Geſchwindigkeit auch 2: So wäre das Product aus der Maſſe in das Quadrat der Geſchwindigkeit in beyden Fällen 8. Demnach verhielten ſich die Actionen gegen einander wie 8, zu 8000.

§ 176.

Da wir bishero die Regeln von Ermeſ- Was zu unterſcheiden

iſt, wenn man die Gröſſe der niſuum oder todten Kräfte ermeſſen will.

ſung der Actionen lebendiger Kräfte erkläret haben: So entſtehet nun die Frage, ob eben dieſelben auch von den bloſſen niſibus, oder ſogenannten todten Kräften, § 87 gelten. Hierauf muß mit Unterſchiede geantwortet werden. Die Frage iſt, ob man zu Ermeſſung der Gröſſe eines niſus das robur (oder bey Bewegungen der Maſſe) mit der Geſchwindigkeit oder mit dem Quadrate der Geſchwindigkeit multipliciren ſolle, wenn man die Gröſſe deſſelben ermeſſen will? Weil nun der Grad der Geſchwindigkeit der Grund von dem Grade des Widerſtandes § 80, und ferner der Widerſtand der Grund iſt, warum bey der Berechnung der Gröſſe der Action an ſtatt der Geſchwindigkeit das Quadrat derſelben angenommen werden muß § 172: So muß es darauf ankommen, was es vor eine Geſchwindigkeit iſt, welche man dem niſui zuſchreibt, und mit welcher er nach weggenommener Hinderniß den Effect hervorbringen würde; ob dieſelbe Geſchwindigkeit eine wirkliche iſt, die alſo auch einen gröſſern Widerſtand findet, oder ob es nur eine relativiſche iſt, welche von der mechaniſchen Application der Kraft herrühret. Auf dieſen Unterſchied kommt alles an, und ich muß dahero denſelben deutlicher erklären.

§ 177.

Diejenigen niſus, deren einer in der

Es giebt erſtlich niſus, deren einer in der That gröſſere Geſchwindigkeit hat, als der andere,

dere, ungeachtet ietzo beyde an der Hervorbringung ihres Effectes verhindert werden. Z. E. unter zwey zuſammengerollten Stahlfedern, oder zwey aufgeſpannten Sehnen eines Bogens hat der ſtärkere niſus eine gröſſere Geſchwindigkeit, d. i. er iſt ein niſus, ſeinen Effect mit einer gröſſern Geſchwindigkeit hervorzubringen, ſobald die Hinderniß hinweggenommen wird. Deßwegen agiret er auch mit derſelben Geſchwindigkeit gegen die ihm in Wege ſtehenden Hinderniſſe, wodurch auch die Reaction derſelben, welche der Action gleich ſeyn muß § 80, vergröſſert wird, wenn die Geſchwindigkeit des niſus gröſſer iſt. Nun ſind die bisher geführten Beweiſe von Ermeſſung der Actionen aus der Natur der Actionen geführet worden. Sie gelten alſo auch überall, wo und wieferne nur eine wirkliche Action vorhanden iſt. Sie gelten alſo nicht nur, wo die Action mit einer wirklichen Bewegung des agirenden Subjects verknüpft iſt, als wie es ſich bey den lebendigen Bewegungskräften verhält: oder wo ſonſten die agirende Subſtanz durch ihre Action von einem Effecte § 68 zum andern fortſchreitet, dergleichen z. E. bey der Bemühung zu meditiren, ſich ſelbſt zu beherſchen u. ſ. f. geſchiehet. Die Action einer thätigen Kraft bleibet auch eine Action, ungeachtet ihr Effect verhindert wird, und ſie alſo, ſo lange und wieferne ſie verhindert wird, nichts anders thun

That eine gröſſere Geſchwindigkeit hat, als der andere, müſſen ebenfalls aus dem robore, multiplicirt mit dem Quadrate der Geſchwindigkeit, geſchätzet werden.

kan, als nur ihr Beſtreben immer wiederholen. Folglich gilt auch von einer ſolchen Action eines *niſus*, daß ihre Gröſſe aus dem Quadrate der Geſchwindigkeit, multiplicirt mit dem *robore*, zu ſchätzen iſt. Denn ein thätiger niſus iſt nichts anders, als eine angefangene Action, welche immer wiederholet und von neuen angefangen wird. Die Richtigkeit dieſer Regel läßt ſich auch ſchon daraus abnehmen, weil ſonſten die Urſache dem Effecte, den ſie hervorbringen ſoll, nicht gemäß wäre, wenn nicht z. E. der niſus, welcher die Geſchwindigkeit verdoppeln ſoll, indem die Hinderniß weichet, oder indem er ſelbſt durch dieſelbe durchbricht, viermal ſo groß wäre, als derjenige, welcher nur ſich beſtrebet, den Effect mit einfacher Geſchwindigkeit hervorzubringen. Denn es wäre ſonſt der nächſte Effect gröſſer als ſeine Urſache. Es iſt zwar hier der Ort nicht zu unterſuchen, ob nicht eine lebendige Kraft nach gewiſſen in der Natur der Dinge gegründeten Geſetzen unter gewiſſen Bedingungen immer zu einem höhern Grade der Thätigkeit stuffenweiſe fortſchreiten kan, nachdem ſie nur einmal in den Stand einer ſolchen Action gekommen, welche mit der Bewegung des agirenden Subjects verknüpft iſt, oder welche einen von der Action unterſchiedenen Effect § 68 hervorbringet. Setzet man, daß dieſes nicht geſchehe: So iſt unſere

Ein anderer Beweis hiervon.

Wie diejenigen dieſe Regel einſchränken müſſen, welche ſetzen, daß eine lebendige Kraft zu höhern Graden der Thätigkeit fortgehen könne, nachdem ſie einmal lebendig geworden.

unſere Regel unleugbar, daß die Gröſſe eines thätigen niſus aus dem Producte des roboris in das Quadrat der Geſchwindigkeit zu ſchätzen ſey: Setzet man aber, daß es geſchehe: So kan man ſie doch nicht weiter einſchränken, als nur ſofern, **daß zu Ermeſſung eines thätigen** *niſus* **nur das Quadrat der Geſchwindigkeit ſeines nächſten Effects gebraucht werden muß**, dabey hernach unverwehrt bleibet, daß, wenn aus dem niſu eine lebendige Kraft geworden, dieſelbe nach gewiſſen Geſetzen vielleicht zu höhern Graden der Thätigkeit fortgehen kan. Dieſes räume ich auch gar gerne ein. Es wird aber dadurch nicht der calculus, ſondern es werden nur die data verändert. Ich meine, es wird zugegeben, daß ſowol die lebendige Kraft, als der thätige niſus durch das Quadrat der Geſchwindigkeit, multiplicirt mit dem robore, ausgemeſſen werden müſſe, und wird nur erfordert, daß man in der Berechnung nicht in allen Theilen der Zeit einerley Geſchwindigkeit, oder vielmehr das Quadrat von einerley Geſchwindigkeit, anwenden könne.

Die mechaniſch-applicirten niſus, deren einer nur eine gröſſere relativiſche Geſchwindigkeit hat, als der

Wenn man aber von bloſſen Bewegungsniſibus redet: So iſt es auch ferner möglich, daß dieſelben durch die mechaniſche Application eine gröſſere, aber bloß relativiſche, Geſchwindigkeit bekommen können, welche auch das Grundweſen aller me-

andere, müſſen nur aus der Maſſe, multiplicirt mit der Geſchwindigkeit, ermeſſen werden.

chaniſchen Vermögen § 69 ausmachet. Weil bey denenſelben der Bewegungsniſus ſelbſt, welchem die gröſſere Geſchwindigkeit zugeſchrieben wird, in der That nicht geſchwinder wirkt, ſondern die Kraft nur ſo applicirt wird, daß ſie durch einen groſſen Raum gehen müßte, wenn die Laſt durch einen kleinen gehen ſollte: So ſchicket ſich auf dieſen Fall der Grund nicht, aus welchem behauptet wurde, daß bey den niſibus, da der eine eine wirklich gröſſere Geſchwindigkeit hat, als der andere, das Verhältniß ihrer Gröſſe gegeneinander, aus dem Quadrate der Geſchwindigkeit, multiplicirt mit dem robore, oder der Maſſe, ermeſſen werden muß. Bey den mechaniſchen Vermögen, und der Berechnung derſelben, wird gar keine Reaction mit in Betrachtung gezogen. **Folglich muß das Vermögen der mechaniſch-applicirten todten Kräfte, deren eine nur eine gröſſere relativiſche Geſchwindigkeit hat, als die andere, nur aus der bloſſen Geſchwindigkeit, multiplicirt mit der Maſſe, ermeſſen werden.** Z. E. man ſtelle ſich eine Wage vor, an welcher der eine Arm zweymal ſo lang iſt, als der andere. Man hänge an den kurzen Arm zwey Pfund, und an den langen Arm ein Pfund, ſo müſſen ſie einander in Ruhe halten. Denn iſt gleich das Gewichte am langen Arme der Maſſe nach geringer, als das am kurzen: So hat es hingegen

eine

eine gröſſere Geſchwindigkeit. Denn geſetzt, die Gewichte hielten einander nicht in Ruhe, ſo müßte iedesmal, wenn an dem kurzen Arme zwey Pfund durch einen Raum beweget werden, an dem langen Arm ein Pfund durch zwey Räume beweget werden. Da nun dieſe Bewegungen völlig einander gleich wären § 167; gleiches aber von gleichem nicht überwunden werden kan: So müſſen die Gewichte in Ruhe bleiben. Wer ſiehet aber nicht, daß hier das Vermögen derſelben aus dem bloſſen Producte der Maſſe in die Geſchwindigkeit ermeſſen werde? Allein dieſes kommt daher, weil die gröſſere Geſchwindigkeit, welche dem kleinen Gewichte zugeſchrieben wurde, nur eine relativiſche war. Denn in der That hat der niſus der Schwere in allen Körpern einerley Geſchwindigkeit. Es iſt demnach die allgemeine Regel von Ermeſſung der Gröſſe der niſuum dieſe: **Wenn man zwey *niſus* mit einander vergleichet, deren einer eine wahre gröſſere Geſchwindigkeit, und deßwegen auch eine gröſſere Reaction hat, als der andere: So iſt ihre Gröſſe zu ermeſſen aus dem Quadrate der Geſchwindigkeit, multiplicirt mit dem *robore*, oder der Maſſe. Wenn aber unter zwey Bewegungs-*niſibus* der eine nur wegen mechaniſcher Application eine gröſſere relativiſche Geſchwindigkeit hat, als der**

Allgemeine Regel von Ermeſſung der niſuum.

andere: So iſt ihre Gröſſe zu ermeſſen aus der bloſſen Geſchwindigkeit, multiplicirt mit der Maſſe *.

§ 178.

Von Schätzung der Gröſſe der Kraft.

Auſſer der Gröſſe der Actionen, zu deren Ermeſſung bisher Anleitung gegeben worden, iſt nun auch noch die Gröſſe der Kräfte ſelbſt in Betrachtung zu ziehen. Denn die Gröſſe der Kraft iſt mit der Gröſſe der Action nicht einerley. Wenn auch gleich die Kraft agiret: So iſt dennoch Kraft § 63, 70, und Action § 64 nicht zu verwirren. Es giebt aber auch Kräfte, welche noch nicht agiren. Dieſe Betrachtung iſt inſonderheit bey den geiſtigen Kräften nöthig, welche in einer ſolchen Möglichkeit zu agiren beſtehen, die den Grad ihrer Thätigkeit mannichfaltig verändern kan.

In wie vielerley Verſtande man nach der Gröſſe einer Kraft zu fragen pflegt.

Wenn man nemlich nach der Gröſſe einer Kraft fraget: So will man entweder wiſſen, **welche Kraft die gröſte Action verrichten könne**, oder man will wiſſen, **welche unter beyden den gröſten poſitiven Effect**, nemlich die gröſte wirklich vorhergehende Veränderung, **wirklich machen könne.**

Wie zu ermeſſen iſt, welche Kraft die gröſte Action verrichten könne.

Wenn man darnach fraget, welche Kraft die gröſte Action verrichten könne: So muß man auf drey Stücke Acht haben: 1) welche am geſchwindeſten wirken könne § 170; 2) **welche das gröſte** *robur* **habe,**

* vergl. die Naturlehre § 109. 93 ꝛc.

habe, und welche deßwegen ſchon ihres bloſſen roboris wegen den meiſten Widerſtand überwinden könne, indem in der Action, die ſie auf einmal thut, die kleinſte Gröſſe einer möglichen Action ſehr vielmal enthalten iſt, § 167. 3) **Welche am längſten mit Agiren in einem Striche fort anhalten könne.** Ich gebe gar gerne zu, daß ſich dieſe Umſtände ordentlicher Weiſe nicht bis auf einen Punct ausrechnen laſſen. Allein es iſt genug, daß ihre Unterſcheidung bey derjenigen Schätzung einer Kraft, welche mit unvollſtändiger Determination geſchiehet § 160, nützlich und unentbehrlich iſt. **Wenn man aber fraget, welche Kraft unter zwoen oder mehrern den meiſten poſitiven Effect hervorbringen könne: So muß man auf den Widerſtand merken, welchen die Kraft bey Hervorbringung ihrer Wirkung zu überwinden haben wird,** hingegen hiermit die andere Frage nicht verwirren, welche unter zwey Kräften die gröſte Action verrichte, oder verrichten könne. Diejenige Kraft bringet freylich den kleinſten poſitiven Effect hervor, welche den meiſten Widerſtand hat, indem vielleicht der gröſte Theil ihrer Action auf die Ueberwindung des Widerſtandes verwandt werden muß. Allein ihre wahre Gröſſe, und ihre Action, kan eben ſo viel oder noch mehr als der andern ihre betragen. Z. E. wenn man von der Gröſſe der Fähigkeit zu einer gewiſſen morali-

Wie zu ermeſſen, welche Kraft den gröſten poſitiven Effect wirklich machen könne.

raliſchen Handlung urtheilen will: So darf man nicht ſchlüſſen, daß derjenige die gröſte Kraft zu derſelben beſitze, oder zu Bewirkung derſelben am meiſten moraliſch agiret habe, welcher ſie wirklich in dem gröſten Grade zu Stande bringt. Bey einem andern kan mehr Kraft oder mehr Action ſeyn, nur aber daß er nach ſeinen Umſtänden durch viel Hinderniſſe durchbrechen muß, wenn er zum Zwecke gelangen will. Man kan z. E. nicht ſchlüſſen, daß derjenige am fleißigſten geweſen ſey, welcher am gelehrteſten geworden iſt, oder daß derjenige am tugendhafteſten geweſen ſey, welcher eine tugendhafte That im höhern Grade verrichtet. Es kan ſeyn, daß der andere durch die Ueberwindung ſeines Naturels oder anderer Hinderniſſe dennoch einen gröſſern Fleiß, oder eine gröſſere Tugend ausgeübet hat, ungeachtet die gute Handlung ſelbſt, welche man ietzo betrachtet, bey ihm im geringern Grade zur Wirklichkeit gediehen iſt. Es wäre ſonſt eben ſo, als wenn ich ſchlöſſe, daß ein Bothe, welcher bey ſtillem Wetter zwey Meilen gegangen iſt, mehr agiret habe, als ein anderer, welcher nur anderthalb Meile, aber gegen einen heftigen Wind, gegangen iſt. Eben dieſes iſt die Urſache, warum von dem wahren Werthe und von der wahren Gröſſe der Moralität in den menſchlichen Thaten niemand, auſſer dem allwiſſenden Gott, ein untrügliches Urtheil fällen kan.

§ 179.

§ 179.

Von der Gröſſe dererjenigen Verhältniſſe, welche einer Gröſſe fähig ſind, halte ich nicht davor, daß ſich allgemeine ontologiſche Regeln dürften geben laſſen. Z. E. von der Gröſſe der Schuld, der Verbindlichkeit eines Befugniſſes u. ſ. f. Man muß iedesmal auf das determinirte Weſen derſelben Achtung geben, und wie der zureichende Grund deſſelben zu- oder abnimmt: So nimmt auch ihre Gröſſe zu, oder ab.

Woraus die Gröſſen der Verhältniſſe zu ſchätzen ſind.

* * * * * * * * * * * * * * * * * * * *

Das XI Capitel.

Von der Güte und der Vollkommenheit der Dinge.

§ 180.

Das Wort Vollkommenheit wird in zweyerley Bedeutung gebrauchet, davon eine aus der andern entſtanden iſt, indem man den Namen des Ganzen auch dem Theile durch einen Tropum beygeleget hat. Die Deutſchen unterſcheiden dieſes genau durch den Artickel. Ein anders iſt es, wenn ich ſage, die Vollkommenheit eines Dinges, und wiederum, wenn ich ſage eine Vollkommen-

Unterſchiedene Bedeutung des Wortes Vollkommenheit.

menheit eines Dinges; wenn ich frage, worinnen die Vollkommenheit eines Dinges beſtehe, und wenn ich wiſſen will, ob dieſes oder jenes an demſelben eine Vollkommenheit ſey. Im lateiniſchen müßte man es allenfalls ſo unterſcheiden, daß man im erſten Falle *perfectio entis*, im andern *aliqua perfectio entis* ſagte. Nemlich wenn man ein Ding mit der ganzen Summe alles deſſen vergleicht, was durch daſſelbe möglich oder wirklich gemacht wird: So wird dieſes alles zuſammen genommen der Grad der Vollkommenheit des Dinges genennet.

Was die Vollkommenheit eines Dinges iſt.

Es iſt demnach **die Vollkommenheit** das Verhältniß eines Dinges gegen die Summe der Effecte, welche durch daſſelbe möglich oder wirklich werden, oder welches gleich viel iſt:

Noch eine andere Erklärung.

Die Vollkommenheit iſt die Summe der poſitiven Realität, welche man einem Dinge zuſchreibet.

Was eine Vollkommenheit heiſſet.

Daher nennt man auch einen ieden einzelnen Theil oder Umſtand in der Sache, wodurch die Summe der möglichen Effecte oder der Realität derſelben vermehret wird, ohne daß man ſie zugleich auf einer andern Seite eben ſo viel, oder mehr, vermindert, **eine Vollkommenheit**. Dieſes geſchiehet deßwegen, weil ein iedweder ſolcher Umſtand ein Theil der Vollkommenheit des Dinges iſt, als welches aus allen zuſammen genommen erwächſet. Spräche man hingegen nur, die Vollkommenheit wäre die Zuſammenſtimmung des Mannichfaltigen:

So

So wäre dieſes weder characteriſtiſch, noch allgemein, noch eigen.

§ 181.

Wenn man nun einem Dinge die Vollkommenheit beylegen, oder beurtheilen will, ob ſie ihm zukomme: So iſt dieſelbe Vollkommenheit, von welcher man redet, entweder eine **endliche** oder **unendliche**. **Unendlich** heißt diejenige, über welche ſich keine gröſſere denken läßt, § 133. Demnach faſſet die unendliche Vollkommenheit alle nur mögliche Realität in ſich, welche nur ohne Widerſpruch einem Dinge zugleich zugeſchrieben werden kan, § 134. Die **endliche** Vollkommenheit aber iſt diejenige, über welche ſich eine gröſſere denken läßt. Weil nun alſo vermöge derſelben einem endlichen Dinge allezeit noch gewiſſe Realität fehlet, ungeachtet ihm auch einige zukommt: So muß, wenn man ihm die Vollkommenheit mit Vernunft zuſchreiben will, ſchon ein gewiſſer Begriff von dem Weſen deſſelben voraus geſetzt werden, nach welchem geurtheilet wird, ob einem Dinge die Realitäten zukommen, welche man an ihm in ſeiner Art verlanget. Hieraus entſtehet alſo der Begriff der **Vollkommenheit eines Dinges in ſeiner Art**, welche nichts anders iſt, als dasjenige Verhältniß des Zuſtandes eines Dinges gegen die Summe deſſen,

Die Vollkommenheit eines Dinges iſt entweder eine endliche oder unendliche.

Die Vollkommenheit eines endlichen Dinges muß nach einem vorausgeſetzten Begriffe geſchätzet werden.

Was die Vollkommenheit eines Dinges in ſeiner Art iſt.

ſen, was dadurch möglich oder wirklich iſt, vermöge welches alle diejenige Realität an ihm angetroffen wird, welche man vermöge eines ſchon voraus geſetzten Begriffs von ſeinem Weſen an ihm verlanget. So bald dieſelbe vorhanden iſt: So hat ein Ding ſeine **weſentliche Vollkommenheit.** Es kan aber auch auſſerdem noch zu gewiſſen Effecten aufgelegt ſeyn, und gewiſſe Eigenſchaften an ſich haben, welche zwar zu dem Weſen, wodurch es gedacht wird, nicht gehören, iedoch auch der Vollkommenheit des Weſens keinen Abbruch thun, und alſo die Summe der Realität des Dinges vermehren helfen: Und hierinne beſtehet die **zufällige Vollkommenheit** eines Dinges. Es iſt demnach die **weſentliche Vollkommenheit** diejenige, vermöge welcher ein Ding alles dasjenige iſt, was es in ſeiner Art ſeyn ſoll. Die **zufällige Vollkommenheit** eines Dinges iſt, vermöge welcher es noch zu gewiſſen andern Effecten geſchickt iſt, welche zwar zu ſeiner weſentlichen Vollkommenheit nicht gehören, iedoch derſelben keinen Abbruch thun. Daher nennet man auch einen ieden Theil oder Umſtand, welcher mit zur weſentlichen Vollkommenheit eines Dinges gehöret, ſelbſt eine weſentliche Vollkommenheit deſſelben; gleichwie iedweder Theil oder Umſtand, welcher nur zur zufälligen Vollkommenheit gehöret, auch ſelbſt eine zufällige Vollkommenheit des Dinges heiſſet, § 180.

Was die weſentliche und zufällige Vollkom̃enheit eines Dinges iſt.

Was eine weſentliche oder zufällige Vollkom̃enheit heißt.

§ 182.

§ 182.

Man pfleget auch die bloſſe Ermangelung der unendlichen Vollkommenheit an einem Dinge ſchon Unvollkommenheit zu nennen, in welchem Verſtande alle endliche Dinge unvollkommen und von der Vollkommenheit des unendlichen Weſens unendlich weit unterſchieden ſind. Dieſes hindert aber nicht, daß ſie nicht in ihrer Art vollkommen ſeyn könnten. Eben ſo hindert auch die Abweſenheit einer gröſſern Vollkommenheit, die aber nicht mit zu dem betrachteten Weſen gehöret, gar nicht, daß nicht das Ding in ſeiner Art vollkommen ſeyn könnte. Hingegen erhellet, **daß ein Ding durch zufällige Vollkommenheiten nicht vollkommen werde, ſo lange die weſentlichen fehlen,** § 181. Und wenn man es um zufälliger Vollkommenheiten willen vor vollkommen halten wollte: So würde man gar nicht die Vollkommenheit desjenigen Weſens bejahen, welches ietzo betrachtet wird, ſondern eines andern, in Anſehung deſſen diejenigen weſentliche Vollkommenheiten wären, welche in Anſehung des ietzo betrachteten Weſens nur zufällige ſind. Z. E. die Vollkommenheit eines flachen Spiegels beſtehet darinnen, daß er ſein Object ganz genau vorſtellet. Daß er in einen koſtbaren Rähmen gefaſſet iſt, iſt eine zufällige Vollkommenheit. Daher wird ein untauglicher Spiegel, auch durch den koſt-

Unvollkommenheit heißt bisweilen die Ermangelung der unendlichen Vollkommenheit,

ingleichen die Abweſenheit einer gröſſern Vollkommenheit.

Ohne die weſentlichen Vollkommenheiten wird ein Ding durch zufällige nicht vollkommen.

barſten Råhmen nicht vollkommen, ob er einem gleich des Råhmens wegen lieber als ein anderer ſeyn kan, der in ſeiner Art vollkommen iſt. Nemlich alsdenn ſchåtzet man nicht die Vollkommenheit des Spiegels, welche nicht da iſt, ſondern die Vollkommenheit des Råhmens, welcher die Unvollkommenheit des Spiegels nur zufållig iſt. Eben ſo wird ein Menſch durch Wiſſenſchaft, Schönheit, Klugheit und andere Vorzüge nicht vollkommen, wenn er nicht tugendhaft iſt, weil die weſentliche Vollkommenheit des Menſchen in der Tugend beſtehet, wie in der Moral erwieſen wird.

§ 183.

Die weſentliche Vollkommenheit zufålliger Dinge wird aus ihrem Zwecke beurtheilet,

Wer die weſentliche Vollkommenheit eines Dinges beurtheilen will, ich meine, wer ſowol urtheilen will, ob ein Ding in ſeiner Art vollkommen ſey, als auch ob gewiſſe Umſtånde und Eigenſchaften weſentliche Vollkommenheiten ſind oder nicht, der muß zuförderſt von dem Weſen deſſelben einen deutlichen Begriff haben, welcher voraus geſetzt wird, und zum Grunde der Beurtheilung dienet, § 181. Wenn daher ein Ding von ſeiner Grundurſache um einer oder etlicher Abſichten willen hervorgebracht worden, wie es ſich denn mit allen zufålligen Dingen alſo verhålt: So muß aus den Abſichten des Dinges, ſowol was zu ſeinem Weſen, als was zu ſeiner weſentli-

ſentlichen Vollkommenheit gehöret, beurtheilet werden. Dieſes iſt auch, ſo bald wir nur erſt die Abſichten wiſſen, nicht ſchwer. Vielmal aber iſt es ſchwer, die Abſichten ſelbſt erſt zu finden, daher auch alsdenn die Beurtheilung der Vollkommenheit überaus ſchwer iſt. **So lange wir bey Dingen, welche bloß die Natur hervorbringet, und von welchen wir wiſſen, daß nichts darinnen durch menſchlichen Willkühr verändert worden, den Endzweck noch gar nicht, oder doch nicht zureichend, entdecken können: So beurtheilen wir die Vollkommenheit deſſelben unterdeſſen aus denenjenigen Theilen und Eigenſchaften, welche wir bey denſelben ordentlicher Weiſe antreffen.** Denn da dasjenige, was ihnen allezeit zukommt, ihnen um des Endzwecks willen zukommen muß, darzu ſie dienen ſollen: So können wir es in der Beurtheilung der Vollkommenheit anſtatt des Zweckes annehmen, ſo lange wir dieſen noch nicht wiſſen. Ja auf eben dieſem Wege müſſen wir auch den Endzweck ſelbſt zu entdecken ſuchen. Z. E. ein Glied eines thieriſchen Körpers, welches demſelben ordentlicher Weiſe allezeit zukomt, gehöret zu der Vollkommenheit deſſelben in ſeiner Art, wenn wir auch gleich den Zweck nicht wiſſen, worzu es dienet. Hingegen muß man ſich in Acht nehmen, daß man deßwegen nicht ſo gleich alles, was in dem Zuſtande des menſch-

oder unter gewiſſen Bedingungen aus demjenigen, was man allezeit daran antrifft.

Warnung vor unrechter Anwendung der letztern Manier.

menſchlichen Gemüthes natürlicher Weiſe angetroffen wird, mit zu der Vollkommenheit des Menſchen in ſeiner Art rechne. Die einfachen Subſtanzen und Grundkräfte kan freylich die menſchliche Willkühr nicht hervorbringen, 145. Dieſes gilt aber nicht von dem Zuſtande derſelben, als in welchem die bey der Erzeugung vorkommenden Urſachen einen Einfluß haben. Da wir nun wenigſtens nicht wiſſen können, ob nicht in denen Urſachen, welche bey der Erzeugung vorkommen, auch durch den moraliſchen Zuſtand der Menſchen, welcher mittelbar oder unmittelbar von ihrer Freyheit abhanget, Veränderungen vorgehen können; wiewol man mit Wahrheit noch mehr behaupten, und ſagen kan, daß ſolches wirklich geſchehe: So haben wir keinen Grund zu ſchlüſſen, daß alles, was in dem Zuſtande der Menſchen auch mit einer Allgemeinheit vorkommt, zu dem Endzwecke ihres Weſens mit gehöre, und ihnen um dieſes Endzweckes willen von der Natur gegeben werde. Gleichergeſtalt hat man ſich zu hüten, daß man nicht ſolche Eigenſchaften, welche eben ſo leichte von dem veränderten Verhältniß eines Dinges gegen andere, und von gewiſſen Veränderungen, welche in andern Dingen vorgegangen, abhangen können, unvorſichtiger Weiſe ſogleich zu demjenigen rechne, was einem Dinge natürlich iſt, und daher dieſelbigen vor etwas anſehe, das mit der Vollkommenheit des Dinges in ſeiner Art keinesweges

ſtrei-

ſtreiten könne. Man kan ſich, ſo viel den menſchlichen Zuſtand betrifft, darinnen leicht übereilen, wenn man ſiehet, daß gewiſſe Prädicate ihnen ſoweit mit einer Allgemeinheit zukommen, als ſich etwan die Nachrichten erſtrecken, die wir haben, oder ſoweit etwan inſonderheit die Nachrichten reichen, welche wir aus der weltlichen Hiſtorie, ohne Zuziehung der heiligen Schrift, ſchöpfen können. Denn da man in dergleichen Fällen bisweilen auf etwas kommt, wo man erkennen ſollte, daß es ſich aus der bloß natürlichen Betrachtung wenigſtens nicht ausmachen laſſe, ob ſolches natürlich ſey, oder zur Unvollkommenheit gehöre: So beruffen ſich diejenigen zur Unzeit auf die Erfahrung, welche die Bedingungen des richtigen Schlieſſens aus der Acht laſſen, und machen oft gegen die Nachrichten der heiligen Schrift ſolche Einwürfe daraus, welche nichts weiter, als die Unvollkommenheit ihrer Erfinder, beweiſen. Z. E. die Vernunft hat gar keinen Grund zu ſchlieſſen, daß es zu der urſprünglichen Einrichtung der Natur der Menſchen gehört habe, daß die reiſſenden Thiere auch nach Menſchenfleiſch begierig ſind, ingleichen daß die Menſchen der Nothwendigkeit zu ſterben unterworfen ſind, * u. d. g.

§ 184.

Bey der Vollkommenheit, welche dem We- An der Vollkommenheit eines We-

* Siehe die Naturlehre § 524 = 526.

ſens iſt perfectio partium & graduum zu unterſcheiden.

Weſen eines Dinges zukommt, kan man theils auf die Theile und Eigenſchaften, welche da ſeyn müſſen, Achtung geben, es mögen nun wahre, oder bloſſe Gedankentheile ſeyn; theils auch die Grade bemerken, in welchen ſie da ſind, oder da ſeyn ſollen. Daher unterſcheidet man darinnen zweyerley **Vollkommenheit**, nemlich die **Vollkommenheit der Theile und der Grade** (*perfectionem partium & graduum*). *Perfectio partium* iſt, vermöge welcher alle Theile und Eigenſchaften, die zum Weſen gehören, vorhanden ſind, und ſich auch in ſolchem Zuſtande befinden, daß dadurch die Abſichten deſſelben, wenigſtens ſo viel anietzo nöthig iſt, erhalten werden können. *Perfectio graduum* iſt, wenn die perfectiones partium ſo wachſen, daß dadurch die Endzwecke des Weſens in gröſſerm Grade erhalten werden können. Man nennet auch einen einzeln Umſtand eine perfectionem partium oder graduum, nachdem er zu der einen oder der andern gehöret, und dieſelbe ausmachen hilft.

Nöthige Vorſichtigkeit bey Beurtheilung der perfectionis graduum.

Wenn man erkennen will, ob etwas eine wahre Vermehrung der *perfectionis graduum* in einem Dinge ſey: So muß man Achtung geben, ob nicht etwan, indem die eine Eigenſchaft zu einem höhern Grade gelangt, die Wirkung der andern dem Zwecke zuwider, geſchwächt oder gar unmög-

lich

lich gemacht wird. Z. E. die Kraft, ſich vieler Dinge leicht und lebhaft zu erinnern, gehöret mit zur Vollkommenheit unſeres Verſtandes. Der Verſtand würde aber vicht vollkommener werden, wenn dieſe Kraft tauſendmal ſo ſtark würde, hingegen die übrigen Kräfte nicht auch in gehöriger Proportion vermehret würden. Denn hernach würden uns die vielen Einfälle zu keiner gründlichen Meditation kommen laſſen. Daher vermehren diejenigen nicht nothwendig die perfectionem graduum ihres Verſtandes, welche viel leſen. Zu der Vollkommenheit eines Dinges in ſeiner Art iſt die bloſſe *perfectio partium* genug, wenn nicht etwan zu dem Hauptzwecke deſſelben ſchon ein gewiſſer Grad, vermöge des Grundbegriffs, gehöret, ingleichen wenn nicht etwan der Endzweck des Weſens es, vermöge des Grundbegriffs, ſo mit ſich bringet, daß das Ding beſtändig zu höhern Graden der Vollkommenheit fortgehen ſoll. Wo das letztere ſtatt findet, da verſtehet ſich auch, daß ein Ding ſowol die *perfectionem partium* als *graduum* haben, und doch an Vollkommenheit immer noch wachſen könne. Nemlich es kan ja ſeyn, daß dieſes mit zum Endzwecke des Weſens gehöret, daß das Ding an Vollkommenheit durch eine Infinitatem progreſſivam unendlich fort wach-

Wiefern ein Ding durch die bloſſe perfectionem partium in ſeiner Art vollkommen wird.

Wiefern ein Ding ſvollkommen ſeyn, und doch an Vollkommenheit immer wachſen kan.

wachſen ſoll, und daß es doch in iedwedem Puncte ſeiner Dauer auch denjenigen Grad der Vollkommenheit wirklich hat, welchen es zu der Zeit in ſeiner Art haben kan oder ſoll. Jngleichen können, ſo viel inſonderheit die moraliſche Vollkommenheit der Geiſter betrifft, gewiſſe Unterſchiede der Grade, nach der göttlichen Abſicht ſelbſt, ihrem freyen Belieben überlaſſen ſeyn, ſo daß ſie ſich durch den höhern Grad einer höhern Belohnung fähig, jedoch durch den niedrigern Grad noch keiner Strafe unterwürfig, machen, übrigens aber allerſeits durch verſchiedene Stuffen immer zu gröſſern Vollkommenheiten fortgehen können.

§. 185.

Eine Vollkommenheit iſt entweder eine ideale oder reale.

Eine iedwede Vollkommenheit, nemlich in der Bedeutung genommen, da man einen Theil der Vollkommenheit alſo nennet, ſoll ein Umſtand oder Eigenſchaft ſeyn, wodurch etwas anderes möglich oder wirklich iſt, §180. Dieſes kan auf zweyerley Art geſchehen. Daher wir die Vollkommenheiten in **ideale** und **reale** eintheilen wollen. Man verwirre aber die idealen nicht mit den bloßeingebildeten.

Was eine ideale Vollkommenheit heißt.

Eine **ideale Vollkommenheit** iſt eine ſolche Eigenſchaft eines Dinges, vermöge welcher es einen denkenden Verſtand veranlaſſen kan, mehr Wahrheit, Ordnung und Verhältniſſe an demſelben wahrzunehmen.

Was die Ordnung iſt.

Die **Ordnung** iſt, wenn viel Din-

Dinge neben oder hinter einader alſo folgen, daß man daraus abnehmen kan, die Urſache, welche ſolches veranſtaltet hat, habe eine Idee vor Augen gehabt, nach welcher ſie ſich als nach einem Muſter gerichtet habe. Nachdem die Idee iſt, nach welcher man ſich richtet, oder nach welcher man ſich hätte richten ſollen: So kan auch die Ordnung gut oder ſchlecht ſeyn. Und iemehr in derſelben Idee ſelbſt vieles unterſchieden und mit einer guten Zuſammenſtimmung verbunden worden, deſto gröſſer und vielfacher iſt die Ordnung. Die Aehnlichkeit in der Folge des mannigfaltigen machet eine merkwürdige Gattung der Ordnung, iedoch nicht das Weſen derſelben aus. Z. E. wer wird leugnen, daß nicht in einer Folge von etlichen Buchſtaben, die ein Wort ausmachen, oder in einer Folge von etlichen Worten, die einen Verſtand geben, Ordnung ſey. Hier wird aber nicht auf die Aehnlichkeit der Folge der Buchſtaben, ſondern nur darauf geſehen, daß daraus verſtanden werden kan, daß die Folge nach einer Idee eingerichtet ſey. Man verſtehet die Ordnung vornemlich auf zweyerley Art, erſtlich aus der Uebereinſtimmung des mannigfaltigen, hiernächſt aus der **Vergleichung eines vorkommenden Exempels mit andern**, von denen uns ſchon bekannt iſt, daß ſie nach Ideen eingerichtet und hervorgebracht worden, und welchen doch das gen-

Worauf die Güte und Gröſſe der Ordnung ankömmt.

Wie die Ordnung erkannt wird.

genwärtige ähnlich iſt. Die Art, wie man alsdenn ſchlüſſet, und der Grund und die Bedingungen derer dahin gehörigen Schlüſſe, müſſen in der Vernunftlehre in der Abhandlung von der Wahrſcheinlichkeit geſucht werden. Wenn man nach der erſtern Art die Ordnung aus der Uebereinſtimmung des mannigfaltigen ſchlüſſet: So muß ein gewiſſer Begriff vorausgeſetzt werden, in Anſehung deſſen man dem mannigfaltigen eine Uebereinſtimmung zuſchreibt. Derſelbe Begriff iſt entweder **ein vorauszuſetzender Riß im Verſtande**, darinnen die Theile des Zuſammengeſetzten zuvor nach gewiſſen Verhältniſſen vertheilet und verbunden geweſen, und hernach auf dieſe Art hervorgebracht oder wirklich verknüpfet worden ſind; oder er iſt **ein Zweck**, oder **gar ein ganzes** *Syſtema* **von Zwecken und Mitteln**, dabey man wahrnimmt, daß die Umſtände mit demſelben als Theile, Folgen oder Mittel übereinſtimmen, gleichwie ſie ſich auch in Abſicht auf denſelben unter einander ſelbſt auf einander beziehen. Man könnte jenes die **Ordnung der Eurythmie**, gleichwie dieſes die **Ordnung der zweckmäßigen Verbindung** (ordinem eurythmiae vel conſilii) nennen. So oft man in beyden Fällen, wenn man keine Ordnung zugeben wollte, annehmen müßte, daß vieles von ungefähr mit einer Uebereinſtimmung zuſammenträffe: So wird die Ord-

uung

nung dadurch erwieſen. Z. E. in den Abtheilungen eines wohlgebauten Hauſes, die man von auſſen an ihm wahrnimmt, erſcheinet Ordnung von der erſtern Art, ich meine eine ſolche, die aus einem vorauszuſetzenden Riſſe beurtheilt wird. Hingegen in der Folge der Buchſtaben oder Worte, die einen Verſtand geben, entdecket ſich eine Ordnung von der andern Art. Denn ſie müſſen als Mittel zu einem Endzwecke, nemlich zu der Ausdrückung gewiſſer Gedanken, angeſehen werden. In den meiſten Exempeln, wo Ordnung vorhanden iſt, kommen alle dieſe Arten der Gründe, daraus die Ordnung verſtanden wird, zugleich vor; daher auch die Zuverläßigkeit, daß wirklich Ordnung da ſey, leichtlich dergeſtalt zuzunehmen und zur völligen Gewißheit zu werden pfleget, daß man dieſelbe, ohne ſich eines Wahnwitzes verdächtig zu machen, nicht weiter leugnen kan; z. E. in einer einzigen Zeile oder Seite verſtändlicher Worte. Uebrigens iſt noch zu erinnern, daß man ſich in Beurtheilung des wahren Begriffes der Ordnung, wie er iezo erkläret worden, nicht durch die Vieldeutigkeit des Wortes irre machen laſſe, welcher daſſelbe vermöge des Sprachgebrauchs unterworfen iſt. Denn bisweilen heißt Ordnung ſo viel als eine Folge der Dinge hinter oder neben einander überhaupt. Manchmal verſtehet man darunter

Vieldeutigkeit des Wortes Ordnung.

Warum man die idealiſchen Vollkommenheiten hochſchätzet.

ter nur die gute Ordnung. Die idealiſchen Vollkommenheiten ſind alſo etwas, wodurch bloſſe Ideen möglich werden. Da es aber ſolche Ideen ſind, an denen wir uns ungemein vergnügen, wovon der Grund in der Thelematologie erkläret wird: So ſchätzen wir ſie ungemein hoch. Dergleichen idealiſche Vollkommenheit hat ein ſchönes Gebäude, die Poeſie, Muſic, der wohl eingerichtete Bau des Leibes an Menſchen und Thieren, und alles was zur Nettigkeit, zum Schmuck und Zierath gerechnet wird.

§ 186.

Was eine reale Vollkommenheit iſt.

Eine **reale Vollkommenheit** nenne ich diejenige, wodurch etwas anderes, als bloß die Erkänntniß der Ordnung in einem denkenden Verſtande, möglich wird. Sie beſtehet alſo entweder darinnen, daß ſie als eine thätige Urſache etwas anderes hervorbringt § 79, oder daß ſie als ein unwirkſamer Exiſtentialgrund etwas anderes möglich machet oder beſtimmet, § 79. Z. E. der Verſtand iſt eine Vollkommenheit von der erſten Art; die Figur eines Meſſers aber iſt eine von der andern Art. Unter denen realen Vollkommenheiten ſind die **moraliſchen** eine beſonders merkwürdige Gattung. **Eine moraliſche Vollkommenheit** iſt eine ſolche, welche ſich in dem Willen eines vernünftigen Geiſtes befindet

Was eine moraliſche Vollkommenheit iſt.

und

und der Freyheit deſſelben unterworfen iſt. Sie beſtehet nemlich in einem Zuſtande des Willens, welcher von der Freyheit dergeſtalt abhanget, daß ihn dieſelbe hervorgebracht oder regieret hat, z. E. die Gerechtigkeit, Arbeitſamkeit u. ſ. f.

§ 187.

Die Vollkommenheiten ſind entweder äuſſerliche oder innerliche.

Aus einem andern Eintheilungsgrunde ſind die Vollkommenheiten entweder **äuſſerlich**, worunter ich diejenigen verſtehe, die in die Sinne fallen, oder **innerlich**, welche ſich in dem innerlichen Weſen einer Sache, oder in dem Zuſtande deſſelbigen befinden. Wenn nun an einer Sache viel äuſſerliche, und beſonders idealiſche, Vollkommenheiten wahrnehmen, welche uns vergnügen, ohne daß wir ſie deutlich anzugeben wiſſen: So nennen wir dieſelbe in einer beſondern Bedeutung **ſchön**, wiewol das Wort auch im weitern Verſtande gebrauchet wird.

§ 188.

Regeln, um zu beurtheilen, was man an einem Dinge vor eine Vollkommenheit zu halten habe, oder nicht.

Wir haben nun etwas weiter zu beſtimmen, was man an einem Dinge zur Vollkommenheit zu rechnen habe, oder nicht. Ueberhaupt ſoll eine Vollkommenheit die Summe der Realität vermehren, ohne ſie auf einer andern Seite noch mehr, oder eben ſo viel, zu vermindern § 180; und bey Beurtheilung der weſentlichen Vollkom-

menheiten muß auf den Begriff des Weſens einer Sache geſehen werden, welcher inſonderheit aus den Abſichten zu beurtheilen iſt, §. 183. Wenn man dieſe Grundſätze vor Augen hat: So wird man hernach folgende Regeln verſtehen und gebrauchen können: 1) Was einen **Theil des Weſens** ausmacht, das iſt eine Vollkommenheit, man mag nun von einem realen oder bloſſen Gedankentheile, reden, z. E. der Verſtand. Was 2) **zur zweckmäßigen Erhaltung des Weſens oder eines weſentlichen Theiles dienet**, z. E. die Geſundheit; Oder 3) **das Weſen oder einen weſentlichen Theil dergeſtalt vermehret, oder mehrere oder beſſere Effecte dergeſtalt hervorzubringen geſchickter macht, daß dadurch die Abſichten des Dinges mehr oder ſicherer oder leichter befördert werden,** das iſt eine Vollkommenheit, z. E. der Fleiß, die Klugheit, die Wiſſenſchaft. 4) Was ſelbſt **einen von den Hauptzwecken der Sache oder einen Theil davon ausmacht, oder darzu ein unentbehrliches Mittel iſt,** das iſt eine Vollkommenheit, z. E. die Tugend, die Unpartheylichkeit, die Sorge vor ſeine Erhaltung. 5) Was **von einer Vollkommenheit eine unausbleibliche Wirkung iſt,** das iſt ſelbſt eine Vollkommenheit, z. E. die Verachtung unverſtändiger

ger Läſterungen, welche eine Wirkung der Großmuth iſt. 6) Was eine **Vollkommenheit anzeiget**, das iſt in ſo fern ſelbſt eine Vollkommenheit. Z. E. wenn an einem Dinge viel Kunſt iſt: So iſt es deßwegen eine Vollkommenheit an demſelben, weil es einen groſſen Verſtand und viel Cultur bey dem Künſtler anzeiget. 7) **Jemehr gute Zwecke durch ein Ding zugleich möglich iſt, deſto gröſſer iſt die Vollkommenheit deſſelben**, z. E. wenn ein Fenſter ſo gemacht iſt, daß es nicht nur das Zimmer erleuchtet, ſondern daß man auch bequem hinaus ſehen kan. 8) **Je in höherm Grade die Abſichten eines Dinges durch daſſelbe möglich ſind, deſto vollkommener iſt es**, z. E. wenn ein Microſcopium ſehr vergröſſert. 9) **Jemehr eine Vollkommenheit ihren Effect auf ſolche Art befördert, daß allen andern dabey kein Abbruch, oder ſo wenig Abbruch als möglich, geſchiehet, deſto gröſſer iſt ſie.**

§ 189.

Hingegen wird ein Ding dadurch unvollkommen, 1) wenn irgend etwas in ihm **ganz und gar vergeblich** iſt, oder vergeblich geſchiehet. Denn dieſes mindert die Summe der Realität, und es konnte an ſtatt deſſen etwas da ſeyn, welches ſie vermehrte. 2) Wenn eine Eigenſchaft, Theil

Wodurch ein Ding unvollkommen wird.

Theil oder Umſtand den Hauptabſichten des Weſens an ſich widerſtreitet, z. E. die Vorurtheile im Verſtande. Oder wenn 3) eine Eigenſchaft oder Theil die Wirkung der andern dergeſtalt hindert, daß dadurch ein Theil von dem Weſen der Hauptabſicht verlohren gehet. Z. E. die Trunkenheit hindert ſowol die Ausübung ſeiner Schuldigkeit als das beſſere Vergnügen. Oder wenn 5) etwas macht, daß die Hauptabſicht nicht in dem gehörigen Grade erhalten werden kan, nemlich nicht in dem Grade, welcher nach Vorſchrift einer noch höhern Abſicht da ſeyn ſollte. Z. E. wenn man zuviel Zeit auf ſein Vergnügen wendet. 6) Wenn nicht ſo viel gute Abſichten durch das Ding befördert werden, als doch zugleich zu befördern die Regeln der Weisheit und Klugheit erforderten. 7) Welche Eigenſchaft eine weſentliche Wirkung oder Zeichen einer Unvollkommenheit iſt, die iſt ſelbſt eine Unvollkommenheit, z. E. die Unbarmherzigkeit, Grobheit, u. ſ. f. 8) Was dem Endzwecke zuwider den Untergang eines Dinges befördert, oder die Erhaltung deſſelben in Gefahr ſetzet oder ſchwer macht, das iſt eine Unvollkommenheit, z. E. die Unmäßigkeit.

§ 190.

Weil man bey dem Urtheile, ob etwas zur Vollkommenheit gehöre oder nicht, oder ob es derſelben widerſtreite, auf die ganze Summe der Effecte zu ſehen hat, zu welchen ein Ding vermöge ſeines Weſens aufgelegt ſeyn ſoll oder kan: So entſtehet daher eine leichte Möglichkeit ſich zu verirren, wenn man nicht alles zuſammen überleget. Es iſt daher ein Unterſchied zwiſchen den **wahren** und **ſcheinbaren** Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten zu machen. Die ſcheinbaren Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten entſpringen ſonderlich aus drey Qvellen. 1) **Wenn man nur bey den idealiſchen § 185 und äuſſerlichen § 187 Vollkommenheiten ſtehen bleibt,** und ſich dadurch vor die Sache einnehmen läßt, wenn man ſie an ihr wahrnimmt, oder ihr deßwegen die reale und innerliche Vollkommenheit abſpricht, weil man jene an ihr vermiſſet. Z. E. man ſchätzet oft ein Buch bloß der Schreibart wegen hoch, oder hält es deßwegen vor ſchlecht, weil gewiſſe äuſſerliche Umſtände nicht nach unſerm Geſchmacke ſind. 2) **Wenn man die Sache gegen falſche Endzwecke hält,** und daraus beurtheilt. 3) **Wenn man ſich die Sache nicht in ihrem ganzen Umfange vorſtellet,** ſondern nur einen Theil ihres Weſens

Mit den wahren Vollkommenheiten oder Unvollkommenheiten ſind die ſcheinbaren nicht zu verwirren.

Welches die Qvellen der ſcheinbaren Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten ſind.

ſens oder Dauer betrachtet. Z. E. man hält oft etwas vor eine Vollkommenheit, weil man einigen Nutzen davon einſiehet, erwäget aber nicht, daß es auf einer andern Seite gröſſern Schaden verurſachet, oder künftig gröſſern Schaden nach ſich ziehen dürfte.

§ 191.

Es kan etwas in Anſehung eines Theiles eine Unvollkommenheit ſeyn, welche es in Anſehung des Ganzen nicht iſt.

Auf wie vielerley Art dieſes geſchehen kan.

Es kan daher etwas in Anſehung eines Theiles eine Unvollkommenheit ſeyn, welche es in Anſehung des Ganzen nicht iſt. Ich meine, es kan etwas eine Unvollkommenheit ſeyn, wenn man einen oder etliche Theile alleine betrachtet, welches aber dergleichen zu ſeyn aufhöret, wenn man die Verknüpfung des Ganzen anſiehet, **weil** nemlich die **Hauptabſicht des Ganzen es ausdrücklich ſo erfordert, oder doch dadurch ſo wenig Abbruch leidet, als es möglich iſt, oder weil der Theil in Anſehung des Umſtandes, an welchem ſich die Unvollkommenheit befindet, mit den Hauptabſichten des Ganzen nicht zuſammenhängt,** und es daher der Vollkommenheit des Ganzen gleich gelten kan, wie es damit beſchaffen iſt. In allen dieſen Fällen iſt alſo die Unvollkommenheit, die wir an dem Theile wahrnehmen, nur eine ſcheinbare, welche daher entſtehet, weil wir die betrachtete Sache

als-

alsdenn nicht mit dem Zwecke verglei-
chen, worzu ſie in der gegenwärtigen Ver-
knüpfung dienen ſoll, ſondern mit demje-
nigen, welchen wir von derſelben zu ab-
ſtrahiren gewohnet ſind, wenn wir ſie
ſelbſt als ein Ganzes anſehen, oder wenn
wir ſie in einer andern Verknüpfung be-
trachten. Ja man braucht alsdenn nicht
einmal zu ſagen, daß die Unvollkommen-
heit des Theiles zu der Vollkommenheit
des Ganzen diene, ſondern ſie höret ver-
möge des Begriffs von Ganzen auf eine
Unvollkommenheit zu ſeyn, und würde es
nur ſeyn, wenn man einen andern Begriff
voraus ſetzte. Z. E. man iſt es gewohnt,
bey einem Zimmer vor eine Unvollkommen-
heit anzuſehen, wenn die Oeffnungen, wo-
durch das Licht hineinfallen ſoll, ſo klein
ſind, daß es nicht genug erleuchtet wird.
Es wäre aber eine Verwirrung, wenn
man es an einem Keller vor eine Unvoll-
kommenheit anſehen wollte, wenn nur we-
nig Licht durch eine kleine Oeffnung hinein
fällt. Denn der Keller hat einen andern
Zweck als das Zimmer, und demſelben
würde durch eine groſſe Oeffnung zuwider
gehandelt werden.

§ 192.

Man nennet ein Ding vollkommener als das andere, und ſchreibet ihm wegen gröſſerer Vollkommenheit einen Vorzug *Wie man zwey Dinge in Anſehung ihrer Voll-*

kommenheit mit einander vergleichen kan.

vor dem andern zu. Man hat ſich wol vorzuſtellen, wiefern ſolches geſchehen könne, weil viele hierbey gar verworrene Begriffe zu haben pflegen. Wenn man unter zwey Dingen das eine vollkommener nennt als das andere: So haben ſie entweder **einerley Weſen**, z. E. wenn man ſagt, eine Uhr, welche Minuten zeigt, ſey vollkommener als diejenige, welche nur Stunden zeigt: oder ſie haben **ein unterſchiedenes Weſen**, z. E. wenn man ſagt, der Menſch ſey vollkommener als das Vieh.

Wie diejenigen Dinge in Anſehung ihrer Vollkommenheit zu vergleichen ſind, welche von einerley Art ſind.

Im erſten Falle, wenn die Dinge **von einerley Art ſind, und einerley Hauptabſicht ihres Weſens haben**, iſt ihre Vollkommenheit **nur dem Grade nach** unterſchieden. **Wenn ſie dahero in Anſehung der weſentlichen Vollkommenheit einander gleich ſind: So hat dasjenige den Vorzug, welches noch auſſerdem die meiſte zufällige Vollkommenheit an ſich hat**, iedoch nur in wiefern man dieſelbe mit in Betrachtung ziehen will. **Sind ſie aber in Anſehung der weſentlichen Vollkommenheit einander ungleich: So iſt dasjenige allezeit vor vollkommener zu halten, welches die meiſte weſentliche Vollkommenheit an ſich hat**, ſie mögen in Anſehung der zufälligen gleich oder ungleich ſeyn, **es wäre denn, daß man dasjenige, was in Anſehung des be**-

trach-

trachteten Weſens eine zufällige Vollkommenheit iſt, ſelbſt anderweit als einen Zweck anſehen wollte. Z. E. der Zuſtand eines Tugendhaften iſt allezeit vollkommener als der Zuſtand des Laſterhaften. Wenn aber der Laſterhafte gelehrter und der Tugendhafte ungelehrter iſt, und man ſchreibet jenem einen Vorzug zu: So redet man hernach nicht mehr von der weſentlichen Vollkommenheit der menſchlichen Natur, ſondern man betrachtet ietzo die Cultur des Verſtandes, und ſaget, daß dieſelben in dem einen vollkommener ſey als in dem andern. Die Gelehrſamkeit ſelbſt aber iſt an dem Menſchen nur eine zufällige Vollkommenheit.

§ 193.

Wenn aber die Dinge, welche man in Anſehung ihrer Vollkommenheit vergleichet, nicht von einerley Weſen ſind: So können ſie ihres unähnlichen Weſens wegen nicht unmittelbar verglichen werden, und man muß alſo Achtung geben, wodurch die mittelbare Vergleichung derſelben möglich werde. Weil die Dinge nicht aus einerley nächſten Zwecke beurtheilet werden dürfen: So muß der Grund ihrer Vergleichung entweder in einem höhern Zwecke, oder in dem Weſen der Vollkommenheit überhaupt zu ſuchen ſeyn. Ich ſage, man

Wie diejenigen Dinge dem Grade der Vollkommenheit nach verglichen werden müſſen, welche von unähnlichen Weſen ſind.

Entweder aus einem höhern Zwecke, oder aus dem Weſen der Vollkommenheit überhaupt.

ſuchet entweder einen höhern Endzweck, mit welchem das eine mehr, das andre weniger zuſammenhanget, oder vermöge deſſen das eine gar um des andern willen iſt. Oder man giebt Achtung, ob vielleicht das eine Ding zu allen denen Endzwecken auch geſchickt ſey, darzu das andre geſchickt iſt, oder doch etwas gleichgültiges und beſſeres beſitze, dabey es gleichwol auch überdieſes noch mehr vermag. In dieſem Falle beurtheilet man die Grade der Vollkommenheit nicht aus determinirten Endzwecken, worzu die Sache dienen ſoll, ſondern aus dem Weſen der Vollkommenheit überhaupt. Die unterſchiedenen Arten, die Grade der Vollkommenheit zu ſchätzen, muß man inſonderheit deßwegen merken, damit man nicht etwa ſogleich meine, daß Dinge, die dem Grade der Vollkommenheit nach unterſchieden ſind, deßwegen auch nur überhaupt dem Grade nach, und nicht weſentlich, unterſchieden ſeyn müßten. Es können ſonſt daraus gar wichtige Irrthümer entſtehen. Z. E. diejenigen Wirkungen, welche nur dem Grade nach unterſchieden ſind, können einer einzigen Grundkraft zugeſchrieben werden, § 73. Allein dem Grade nach, und dem Grade der Vollkommenheit nach unterſchieden ſeyn, iſt nicht einerley. Daher darf man z. E. nicht das

Dinge, die dem Grade der Vollkommenheit nach unterſchieden ſind, können mehr als dem Grade nach unterſchieden ſeyn. Wichtigkeit dieſer Erinnerung.

das Vermögen Ideen zu haben, das Vermögen zu meditiren, und das Vermögen nach Ideen zu handeln von einerley Grundkraft herleiten, und ſolches etwa nur vor unterſchiedene Grade der Vollkommenheit einer einzigen Kraft anſehen. Denn es können ja wol Grade der Vollkommenheit überhaupt ſeyn, welche erſt dadurch möglich werden, daß weniger oder mehr Grundkräfte verknüpft ſind. Gleichergeſtalt, wenn der eine ſaget, die Verbindlichkeit zur Tugend entſpringe aus dem Zuſammenhange der Thaten mit unſerer Glückſeligkeit, der andere aber behauptet, ſie entſpringe aus unſerer Dependenz von Gott, welcher wolle und befehle, daß wir aus Gehorſam gegen ihn dasjenige thun ſollen, was der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß iſt: So kan man zwar ſagen, daß die Tugend, welche im letztern Falle behauptet wird, mehr Vollkommenheit habe, als diejenige, welche man im erſtern Falle fordert. Denn die letztere Tugend faſſet alles das auch in ſich, was die erſtere gutes hat, ſie hat aber noch vielmehr. Man muß ſich aber deßwegen nicht einbilden, als ob die Meinungen dieſer Leute keinen weſentlichen Unterſchied hätten, ſondern nur von Dingen redeten, welche dem Grade nach unterſchieden wären. Denn wer das Weſen der Tugend auf die eine Art beſtimmet, der leugnet hiermit, daß es auf die andere Art

beſtimmet werden dürfe. Sie behaupten Definita von unterſchiedener Vollkommenheit, ſetzen aber nicht einerley Definitum im unterſchiedenen Grade der Vollkommenheit. Es wäre ſonſt eben ſo, als wenn ich ſpräche, die Meinungen dererjenigen wären nicht weſentlich unterſchieden, welche ſagten, es würde eine Inſul nur von Thieren bewohnet, und welche ſagten, es wohnten Menſchen darauf. Denn die Dinge, welche ſie darauf ſetzten, wären dem Grade der Vollkommenheit nach unterſchieden.

§ 194.

Ob und wiefern die Vollkommenheit den Dingen nothwendig zukommen müſſe.

Nun iſt noch die Frage zu unterſuchen übrig, **ob und wiefern die Vollkommenheit den Dingen nothwendig zukommen müſſe.** Bey der Beantwortung derſelben muß man zuvörderſt einen **Unterſchied zwiſchen den vollſtändigen und unvollſtändigen Dingen** machen, § 18. Ein vollſtändiges Ding iſt entweder endlich oder unendlich. Wenn es unendlich iſt: So iſt es von unendlicher und nothwendiger Vollkommenheit, § 136. Wenn es endlich iſt: So iſt es, dafern es einfach iſt, von dem unendlichen nothwendig hervorgebracht, § 144, 145. Iſt es aber zuſammengeſetzt: So kan es zwar von dem unendlichen, es kan aber auch von endlichen Dingen ſeinen Urſprung haben.

Wie-

Wiefern nicht freye Grundthätigkeiten § 82, 83 darzwiſchen kommen: So hat alles, was in den endlichen Dingen befindlich iſt, eine unausbleibliche Nothwendigkeit § 126, und mithin iſt der Erfolg deſſelben mittelbar der unendlichen Urſache zuzuſchreiben. Da nun die unendliche Urſache alle mögliche Vollkommenheiten haben ſoll, unter denen auch die Liebe zur Vollkommenheit ſelbſt mit iſt: So müſſen alle Dinge, welche, und wiefern ſie von derſelben, als von ihrer zureichenden Urſache, abhangen, auch in ihrer Art vollkommen ſeyn. Bleiben auch gleich die endlichen Dinge nicht unveränderlich, ſondern gehen wiederum unter und leiden vielerley Veränderung, dadurch ſie denn, wiefern man ſie vor ſich allein betrachtet, in ihrer Art unvollkommen zu werden ſcheinen: So iſt doch zu bedenken, daß ſie auch nicht in dieſer Abſonderung, wie wir ſie uns vorſtellen, ſondern in einer Verknüpfung unter einander, von dem unendlichen Weſen hervorgebracht worden. Daher denn nicht folget, daß das Ganze unvollkommen werde, wenn den Theilen, an und vor ſich betrachtet, die Vollkommenheit in ihrer Art nicht weiter zukommt, § 191. Hingegen da durch die Grundthätigkeiten der Freyheit § 82, 83 ſolche Veränderungen entſtehen können, welche der unendlichen Urſache gar nicht eigentlich, oder nicht

mehr als einer zureichenden, zugeſchrieben werden dürfen § 129: So höret auch der Grund auf, um welches willen wir behaupten konnten, daß die vollſtändigen endlichen Dinge in ihrer Art nothwendig vollkommen ſeyn müſſen. Hieraus erhellet demnach die Regel, **daß ſowohl alle einfache Dinge, als auch die Zuſammenſetzung des ganzen Syſtematis aller endlichen Dinge, in ſoferne nothwendig in ihrer Art vollkommen ſeyn müſſen, wiefern ſie von der unendlichen Urſache abhangen, und wiefern nicht etwan durch Darzwiſchenkunft freyer Thätigkeiten eine Unvollkommenheit eingeführet worden.** Was nun aber die unvollſtändigen Dinge anlanget: So finden ſich unter denſelben einige, welche gar nicht mit zur Vermehrung der Summe der Realität eines Dinges gehören, ſondern vielmehr an und vor ſich ſelbſt eine Verneinung oder Verminderung gewiſſer Realitäten anzeigen, nemlich **die privativen und einige von den negativen Eigenſchaften, §. 27. An denſelben findet zwar allezeit das Prädicatum der Gröſſe ſtatt, ingleichen die Unterſuchung, ob ſie ganz oder nur zum Theil vorhanden ſind. Das Prädicat der Vollkommenheit aber kan den privativen niemals, den bloß negativen aber bisweilen vermöge** ihrer

So wohl alle einfachen Dinge, als das ganze Syſtema der endlichen Dinge iſt in ſofern nothwendig vollkommen, wiefern ſie von der unendlichen Urſache abhangen.

Den privativen und negativen Eigenſchaften kömmt zwar allezeit das Prädicat der Gröſſe, aber nicht allezeit das Prädicat der Vollkommenheit zu.

ihrer Natur gar nicht zukommen, ſo oft ſie nemlich in nichts anders als in der Verneinung einer Vollkommenheit beſtehen. Z. E. es iſt nur aus Uebereilung geſchehen, wenn einige auch den Laſtern gewiſſe Grade von Vollkommenheit in ihrer Art haben beylegen wollen. Sie haben den Grad der Vollkommenheit mit der Integrität, da nemlich alles, was zu dem Begriffe gehöret, vorhanden iſt, und mit der Beſtimmung der Gröſſe überhaupt verwirret. Die Laſter ſind das Gegentheil der moraliſchen Vollkommenheit. Man kan ſich zwar derſelben ganz oder nur zum Theil ſchuldig machen. Sie haben auch unterſchiedene Grade der Gröſſe. Allein dieſes ſind nicht Grade ihrer Vollkommenheit, ſondern ſie ſind Beſtimmungen des Grades der Unvollkommenheit, welche durch dieſelben in dem moraliſchen Zuſtande eingeführet wird. **Redet man aber von andern Eigenſchaften, welche nicht privativ ſind: So iſt wiederum ein Unterſchied zu machen, und Achtung zu geben, ob ſie relativiſche oder abſolute § 28 ſind. Von den relativiſchen läßt ſich nichts allgemeines ſagen,** ſondern es kömmt auf die iedesmalige Beſchaffenheit und Folgen der Relation an, als wodurch ſie der Vollkommenheit der Subſtanzen, davon man ſie als Ei-

Den Laſtern kan man keine Grade der Vollkommenheit beylegen.

Bey denenjenigen Eigenſchaften, welche nicht privativ ſind, kömmt es darauf an, ob ſie abſolut oder relativiſch ſind.

Eigenſchaften betrachtet, zuträglich ſeyn, oder dieſelbe vermindern und aufheben können. Geſchiehet das leztere: So kan man nicht mehr daran abſtrahiren, als ſo viel, daß man bemerket, ob ſie ganz oder nicht ganz, ingleichen, in was vor einem Grade der Gröſſe ſie vorhanden ſind, wenn anders das Prädicat der Gröſſe an ihnen ſtatt findet, § 157. **Hingegen wenn von abſoluten Eigenſchaften die Rede iſt: So iſt ſo viel gewiß, daß ihnen, überhaupt betrachtet, zum wenigſten einige Vollkommenheit zugeſchrieben werden muß.** Sie können nach Befinden der Umſtände die Vollkommenheit der Subſtanzen vermehren helfen, ob ſie gleich ſolches **nicht in iedwedem Falle thun, auch nicht eben in iedwedem Falle die ganze Vollkommenheit in ihrer Art** nothwendig beſitzen müſſen. Da nun die relativiſchen Eigenſchaften ſich allezeit auf zwey oder mehrere abſolute gründen: So verſtehet ſich, daß, wenn man ſie nicht in Anſehung ihrer relativiſchen Natur betrachtet, ſondern nur zum Zwecke macht, ſich das abſolute vorzuſtellen, welches der Grund der Möglichkeit der Relation iſt, auch irgend ein Grad der Vollkommenheit an denſelben abſoluten Eigenſchaften ſtatt finden müſſe, welcher aber deßwegen mit der Vollkommenheit nicht zu verwechſeln iſt, welche man der Re-

Den abſoluten Eigenſchaften kan zum wenigſten einige Vollkommenheit zugeſchrieben werden.

Relation ſelbſt zuzuſchreiben oder abzuſprechen hat.

§ 195.

Was gut und böſe heiſſet.

Wenn man ein Ding gegen die Endzwecke eines begehrenden Geiſtes hält: So nennet man es in dieſer Abſicht, wenn und wiefern es mit denſelben übereinſtimmet, **gut**, hingegen wenn und wiefern es mit denenſelben ſtreitet, **böſe**. Daß dieſer Begriff auch dem Sprachgebrauche gemäß ſey, kan man nicht allein daraus urtheilen, weil er ſich auf alle Exempel ſchicket, wo wir das Wort **gut** gebrauchen; ſondern es wird auch bald erhellen, daß, wenn man denſelben nicht annehmen wollte, nicht alle Arten unter den Begriff verfaſſet würden, welchen man doch nach dem Sprachgebrauche den Namen des Guten beyleget; wodurch hernach ferner veranlaßt wird, daß die wichtigſten Fälle, wo man das Wort gut gebrauchet, unerkläret bleiben, und dasjenige Weſen, welches man durch Veränderung des Begriffs mit dem Worte gut verknüpfet, daſelbſt fälſchlich untergeſchoben wird, woraus Grundirrthümer werden können. Die Güte iſt demnach eine relativiſche Eigenſchaft, gleichwie die Wahrheit und Vollkommenheit. Sie iſt nemlich die Relation eines Dinges gegen einen Willen, mit welchem es verglichen wird: Gleichwie die Wahrheit die Relation eines Din-

Dinges gegen einen Verſtand, und die Vollkommenheit die Relation eines Dinges gegen die Summe derer dadurch möglichen Effecte § 180 iſt. Demnach können manche Dinge nothwendig gut und nothwendig böſe ſeyn, wenn die Endzwecke der Geiſter, mit denen ſie übereinſtimmen, oder ſtreiten, von denenſelben nothwendig begehret werden. Nun wird an ſeinem Orte gezeiget, daß Gott und alle vernünftige Geiſter die Vollkommenheit nothwendig begehren. Daher iſt alles, was der Vollkommenheit, wiefern ſie begehret wird, gemäß iſt, gut. Und was der Vollkommenheit, wiefern ſie begehret wird, widerſtreitet, iſt böſe. In ſofern ſind hernach Vollkommenheit und Güte zwey Abſtracta, welche von einerley Objecten, aber in unterſchiedener Abſicht, abſtrahiret werden. Dieſes iſt die Urſache, warum einige das eine durch das andere definiren zu können vermeinen, wenn ſie ſagen: gut ſey, was den Zuſtand eines Dinges vollkommener macht. Allein obgleich der Begriff des Vollkommenen in gewiſſem Verſtande auch die Exempel des Guten unter ſich faſſet: So kan man doch das eine durch das andere nicht definiren, weil das Weſen unerklärt bliebe. Denn ein anders iſt ein Begriff, welcher die Individua des Definiti anzeiget, und wiederum ein anders iſt ein ſolcher Begriff, wel-

Manche Dinge ſind nothwendig gut oder böſe.

Was der Vollkommenheit, wiefern ſie begehret wird, gemäß iſt, iſt gut.

Warum man das Gute nicht durch die Uebereinſtimmung mit der Vollkommenheit definiren ſoll.

cher das Weſen des Definiti erkläret. Z. E. ich kan nicht ſagen, eine vernünftige Subſtanz heiſſe diejenige, welche das moraliſche Gute begehren und das Böſe verabſcheuen kan, wenn ich das Weſen der Vernunft erklären will. Denn ob ſolches gleich allen vernünftigen Subſtanzen zukommt: So heiſſen ſie doch nicht in dieſer Abſicht, ſondern vielmehr deßwegen vernünftig, weil ſie Wahrheit mit Bewußtſeyn zu erkennen fähig ſind. Wir rechnen aber auch vieles allererſt deßwegen unter die Dinge, die unſern Zuſtand vollkommener machen, weil ſie uns angenehm ſind, das iſt, weil unſere Begierden dadurch erfüllet werden können. Z. E. wenn wir ſagen, eine Speiſe ſchmecke gut: So nennen wir den Geſchmack nicht deßwegen gut, weil er unſere Vollkommenheit befördert, ſondern deßwegen glauben wir allererſt, daß durch den Genuß deſſelben unſerm Zuſtande eine Verbeſſerung zuwachſe, weil uns die Speiſe gut ſchmeckt. Und wollte man gleich ſagen, das Angenehme habe zum wenigſten uns unwiſſentlich einigen Zuſammenhang mit unſerer Vollkommenheit: So könnte zwar dieſes ohne Einſchränkung nicht zugegeben werden, es thäte aber doch nichts zur Sache. Denn da wir den Zuſammenhang eines Geſchmacks mit unſerer Vollkommenheit nicht wiſſen, und auch nicht betrachten,

wenn wir denſelben gut nennen: So folget dennoch, daß wir ihn auch nicht deßwegen, ſondern wegen der Uebereinſtimmung mit unſerm Appetit, gut nennen.

§ 196.

Was Endzwecke und Mittel heiſſen.

Dasjenige, was ein Geiſt will, heißt im weiten Verſtande eine **Abſicht**, oder **Endzweck**, und dasjenige, deſſen er ſich bedienet, um zu der Abſicht zu gelangen, heißt ein Mittel. Demnach kan der Begriff der Güte ſowol den Abſichten als Mitteln zugeſchrieben werden. Eine **Abſicht** kan entweder eine **mittlere** oder **lezte** ſeyn. Die Güte, welche einer lezten Abſicht zugeſchrieben wird, muß ſich zulezt auf eine Uebereinſtimmung mit einem ſolchen Wollen des agirenden Geiſtes gründen, welches ihm weſentlich iſt. Die Güte einer mittlern Abſicht aber (ich meine eine ſolche, die nicht ein bloſſes Mittel iſt *), gründet ſich theils auf eine Uebereinſtimmung, welche ſie ſelbſt mit einem weſentlichen Wollen des Geiſtes hat, theils aber und vornemlich auf den Zuſammenhang mit einer höhern Abſicht, in Anſehung welcher ſie ein Mittel iſt, ſo lange, bis man endlich auf eine lezte Abſicht oder Endzweck kommt.

Woraus die Güte ſowol der mittlern als lezten Endzwecke zu beurtheilen iſt.

§ 197.

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben, § 15.

§ 197.

Die Güte eines Mittels, es mag nun ein bloſſes Mittel, oder ein mittlerer Endzweck ſeyn, gründet ſich, wiefern es als ein Mittel betrachtet wird, auf den Zuſammenhang oder die Uebereinſtimmung deſſelben mit den Endzwecken, darzu es dienen ſoll. Je vollkommener demnach die Uebereinſtimmung iſt, deſto gröſſer iſt die Güte des Mittels. **Die Grade der Vollkommenheit, welche die Uebereinſtimmung eines Mittels mit ſeinen Zwecken haben kan,** ſind folgende: 1) **Die Wahrheit,** ich meine, wenn es ein wahres Mittel iſt, welches zur Beförderung des Zweckes in der That etwas beytragen kan, es geſchehe nun ſolches durch eigene Kraft deſſelben, als einer wirkenden Urſache, oder dadurch, daß hiermit die Bedingungen herbeygeſchaffet werden, unter denen die wirkenden Urſachen thätig ſind. 2) **Die Gewißheit,** wenn es den Zweck gewiß befördert, welches wiederum Grade leidet, indem es den Zweck entweder **ſchlechterdings allezeit** oder doch **ordentlicher Weiſe,** und **in den meiſten Fällen** befördert. 3) **Die Zulänglichkeit,** wenn es vor ſich alleine vermögend iſt, den Zweck ganz hervorzubringen. 4) **Die Stärke,** oder der

Woraus die Güte der Mittel zu beurtheilen iſt.

Welches die Grade der Vollkomenheit an der Uebereinſtimmung eines Mittels mit ſeinem Endzwecke ſind.

Die Wahrheit.

Die Gewißheit.

Die Zulänglichkeit.

Die Stärk

der **Umfang ſeines Nutzens**, wenn es den Zweck im höhern Grade befördert, man mag nun auf *gradus intenſionis* ſehen, daß nemlich die Qvalität des hervorzubringenden Zweckes in gröſſerer Vollkommenheit an ſich zur Wirklichkeit kömmt, oder auf *gradus extenſionis*, daß der Zweck längere Zeit, bey mehr Perſonen, oder an mehrern Orten, dadurch befördert wird. 5) **Die Geſchwindigkeit**, wenn es den Zweck in der verlangten Geſchwindigkeit, oder dafern kein beſonderer Grad der Geſchwindigkeit verlanget worden, wenn es denſelben ie eher ie beſſer bewerkſtelliget. 6) *Polychreſtia*, oder die **Mannigfaltigkeit des Nutzens**, wenn es mehrere gute Endzwecke zugleich befördert. Wenn man dieſe Eigenſchaften alſo annimmt, daß immer bey der folgenden die vorhergehenden vorausgeſetzt werden: So ſtellen ſie ganz ordentlich die Stuffen der Vollkommenheit vor, welche ſich an der Uebereinſtimmung des Mittels mit dem Zwecke befinden können, und wodurch alſo die Gröſſe der Güte des Mittels beſtimmet wird. Vergleichet man aber etliche Mittel mit einander: So kan das eine in dieſem, das andere in jenem Stücke einen Vorzug haben. Und alsdenn betrachtet man getrennte Theile oder Umſtände der Vollkommenheit, welche ſich an

Die Geſchwindigkeit.

Die mannigfaltige Brauchbarkeit.

an der Uebereinſtimmung eines Mittels mit ſeinem Zwecke befinden kan. Auſſer der Gröſſe der Uebereinſtimmung kan man auch noch den **Grad der Nothwendigkeit**, in welchem ein Mittel mit ſeinem Zwecke verknüpft iſt, in Betrachtung ziehen. Ich will ſo viel ſagen, man kan fragen, ob ein Mittel **ein einziges und unentbehrliches** iſt, oder ob an deſſen **ſtatt auch noch andere da ſind**. Bey den erzehlten Graden der Güte eines Mittels verſtehet ſich von ſich ſelbſt, daß das **Mittel auch iedesmal in Abſicht auf andere Endzwecke**, welche zugleich befördert werden ſollen, entweder **ganz, oder doch ſo viel als möglich, unſchädlich** ſeyn müſſe; weil ſonſten gar keine wahre Uebereinſtimmung deſſelben mit demjenigen Willen, mit welchem man es vergleichet, vorhanden wäre, dafern von denenjenigen Endzwecken, welche derſelbe will, auf einer Seite mehr verlohren gienge, als auf der andern gewonnen würde.

Auſſer dem Grade der Uebereinſtimmung der Mittel mit den Endzwecken iſt auch der Grad der Nothwendigkeit derſelben zu abſtrahiren.

Bey iedwedem Grade der Güte eines Mittels wird die Unſchädlichkeit deſſelben vorausgeſetzet

§ 198.

Weil die Güte auf der Vergleichung eines Dinges mit einem Willen beruhet: So haben wir nun die möglichen Vergleichungen aus einander zu ſetzen, und hierdurch werden wir die Arten der Güte

Gründe, die unterſchiedenen Arten der Güte aus einander zu ſetzen.

entdecken. **Die Güte kommt der unendlichen Subſtanz zu**, und ſie kan und ſoll auch **den endlichen zukommen.** Und ferner, wenn man etwas gut nennet: So muß man es entweder **mit dem Willen des unendlichen, oder mit dem Willen endlicher Geiſter vergleichen.** Weil freye Thätigkeiten möglich ſind § 82, 83: So iſt **zweyerley Wille** der unendlichen Subſtanz **in Abſicht auf** die **endlichen Dinge** möglich, welchen ich den **natürlichen** und **moraliſchen** nennen will. Die unendliche Subſtanz, nemlich Gott, deſſen Exiſtenz an ſeinem Orte erwieſen werden ſoll, kan erſtlich wollen, daß ein Ding zu gewiſſen Wirkungen tüchtig ſeyn ſoll, nemlich daß ſie entweder dadurch als durch eine wirkende Urſache möglich ſeyn ſollen, oder daß ſie gar als unausbleibliche Folgen daran verknüpft ſeyn ſollen. Dieſes will ich den **natürlichen** oder **unmoraliſchen** Willen Gottes nennen. Er kan ferner wollen, daß die freywirkenden Subſtanzen ihre freyen Thätigkeiten, und was davon abhanget, nicht anders als auf gewiſſe Art einrichten ſollen. Dieſes will ich den **moraliſchen** Willen Gottes nennen. Und weil alle endliche Geiſter von dem unendlichen ihren Urſprung haben § 144: So iſt derſelbe Wille ein Geſetz. Aus dieſen Unterſchie-

Zweyerley Wille Gottes, in Abſicht auf die endlichen Dinge, der natürliche und moraliſche.

ſchieden entſtehen folgende Gattungen der Güte.

§ 199.

Die **Güte**, welche man **an endlichen Dingen** betrachtet, iſt entweder die **metaphyſiſche**, oder **phyſicaliſche**, oder **moraliſche**. Die **metaphyſiſche Güte der Geſchöpfe** iſt die Uebereinſtimmung eines Dinges mit den natürlichen Abſichten Gottes § 198, vermöge welcher es nemlich zu allen denenjenigen Wirkungen tüchtig befunden wird, welche durch daſſelbe vor ietzo möglich oder wirklich ſeyn ſollen. Die **moraliſche Güte** iſt die Uebereinſtimmung des moraliſchen Zuſtandes eines vernünftigen Geiſtes mit dem Geſetze, oder dem moraliſchen Willen Gottes. Nemlich moraliter **gut** iſt etwas in ſoferne, wiefern dadurch dasjenige geſchiehet, was Gott durch freye Thaten, nicht durch den Lauf der Natur, hat befördert wiſſen wollen. Die **phyſicaliſche Güte** iſt die Uebereinſtimmung eines Dinges mit dem Willen endlicher Geiſter. Und alſo heißt etwas phyſice **gut**, wiefern es zur Erfüllung der von der Natur in ſie gelegten Begierden dienet. Dahin gehöret alles, was wir angenehm und nützlich nennen. Dieſe Güte meinen wir, wenn wir ſagen, daß dieſes oder jenes gut vor eine Sache

Eintheilung der Güte, welche man an endlichen Dingen betrachtet.

Was die metaphyſiſche Güte iſt.

Was die moraliſche Güte iſt.

Was die phyſicaliſche Güte iſt.

Wiefern etwas vor einen wollenden Geiſt phyſice gut heiſſet.

ſey. Wenn nun dasjenige, von welchem wir ſagen, daß etwas gut vor daſſelbe ſey, ſelbſt ein wollender Geiſt iſt: So meinen wir, es diene zur Erfüllung derer in ihm liegenden Begierden.

Was unſern Zuſtand vollkommener macht, iſt phyſice gut.

Da nun ein iedweder vernünftiger Geiſt ſeine eigene Vollkommenheit begehret: So iſt alles dasjenige phyſice gut vor ihn, was den Zuſtand deſſelben vollkommener macht. Wenn er nun auſſer dem Vollkommenheitstriebe auch noch andere Triebe hat, wie es ſich denn in der That alſo verhält, und in der Thelematologie erwieſen iſt: So iſt auch dasjenige phyſice gut vor ihn, was zu Erfüllung derſelbigen dienet.

Die Erfüllung aller Begierden wird mit zur Vollkommenheit des Zuſtandes gerechnet.

Und weil ſein Zuſtand unvollkommen ſeyn würde, wenn nicht alle ſeine weſentlichen Triebe ſo gut, als möglich, erfüllet würden: So richtet ſich hernach der Vollkommenheitstrieb ſelbſt auch mit darauf, dergeſtalt, daß durch denſelben die Erfüllung aller Triebe begehret, und zur Vollkommenheit des Zuſtandes gerechnet wird.

Wiefern etwas vor unvernünftige oder lebloſe Dinge phyſice gut genennet wird.

Hingegen wenn dasjenige, wovon geſagt wird, daß ihm etwas gut ſey, ſelbſt keinen Willen, oder doch keine Vernunft, hat: So wird dasjenige, was die Vollkommenheit deſſelben befördert, deßwegen gut vor daſſelbe genennet, weil die Vollkommenheit deſſelbigen dasjenige

jenige iſt, was die vernünftigen Geiſter an demſelben zu verlangen pflegen, um ſich daran zu vergnügen, oder es zu ihrem Nutzen anzuwenden. Auſſer dem könnte man in Abſicht auf ein lebloſes Ding gar nichts gut oder böſe nennen. Wir verknüpfen aber dieſe Bedeutung mit den Worten, wenn wir z. E. ſagen, die Thüngung ſey dem Acker, Regen und Sonnnenſchein ſey den Feldfrüchten gut u. ſ. f. Hieraus verſtehet man, daß ſich das phyſicaliſche Gute auch durch dieſen Begriff definiren laſſe: Phyſice gut ſey, was den Zuſtand eines Dinges vollkommener macht. Jedoch iſt es kein erſter Begriff, ſondern eine geſchloſſene Definition, und bey welcher man ſich die Folge aus dem erſten Begriffe wohl vorzuſtellen hat, weil er ſelbſt nicht das Weſen des Definiti angiebt, ſondern nur von einem Kennzeichen hergenommen iſt, § 195. Wollte man aber überhaupt das Gute dadurch definiren: So würde die moraliſche Güte ſchon zum Voraus ausgeſchloſſen, da ſich doch dieſelbe erweiſen läßt, und uns auch die Natur durch den in uns gepflanzten Gewiſſenstrieb das moraliſche Gute zugleich phyſice gut gemacht hat. So lange die Exiſtenz eines Geſetzes auch noch nicht erwieſen iſt: So muß man ſchon darum die moraliſche Güte nicht zum Voraus

Noch ein anderer Begriff des phyſicaliſchen Guten.

Warum man denſelben nicht mit dem Begriffe des Guten überhaupt verwechſeln ſoll.

aus ausſchlüſſen, weil ſich, wie wir gezeiget haben, die Möglichkeit derſelben a priori begreiffen läßt, § 198.

§ 200.

In wie vielerley Abſicht man Gott die Güte zuſchreiben kan.

Wenn man Gott eine **Güte**, und zwar **erſtlich in Abſicht auf die Geſchöpfe** zuſchreibet: So geſchiehet ſolches auf **zweyerley Art**. Entweder man betrachtet, daß alle mögliche und wirkliche Geſchöpfe alles, was nur auf irgend eine Weiſe in Anſehung derſelben gut genennet werden kan, nicht anders als durch Gott erlangen können, dergeſtalt, daß Gott die einzige mögliche Quelle alles Guten iſt. Dieſes kan man die **weſentliche** oder **metaphyſiſche Güte Gottes in Abſicht auf die Geſchöpfe** nennen, welche alſo darinnen beſtehet, daß die Erfüllung der Begierden aller Geſchöpfe nicht anders als durch Gott möglich iſt. Von dieſer iſt die Rede, wenn man ſagt, daß Gott allein gut ſey. Ferner kan man auch Gott betrachten, wiefern er ſeinen Geſchöpfen Gutes zu erzeigen geneigt iſt, welches die **mittheilende Güte Gottes**, oder die **Gütigkeit** heiſſet. Daß dieſe Eigenſchaften in Gott ſind, wird an ſeinem Orte erwieſen werden. Ich habe ſie hier nur deßwegen ſogleich mit angeben wollen, daß man die Gattungen der Güte füglich zuſam-

Was die weſentliche oder metaphyſiſche Güte Gottes in Abſicht auf die Geſchöpfe iſt.

Was die Gütigkeit oder mittheilende Güte Gottes iſt.

ſammen überſehen könnte. Wenn man ferner Gott **ohne irgend eine Abſicht auf die Geſchöpfe** von Ewigkeit her eine Güte im eigentlichen Verſtande zuſchreiben will, welche von ſeiner Vollkommenheit unterſchieden ſeyn ſoll: So muß man in den Gedanken den Zuſtand des göttlichen Weſens von ſeinem Willen unterſcheiden, und jenen deßwegen gut nennen, weil Gott alles dasjenige beſtändig iſt, was er zu ſeyn wollen kan. Man kan dieſes zu ſeiner metaphyſiſchen Güte rechnen, wenn man den Begriff derſelben alſo erweitert, daß die **metaphyſiſche Güte Gottes** in derjenigen Eigenſchaft deſſelben beſtehe, vermöge welcher alles, was nur zur Erfüllung irgend eines Willens dienet, entweder in Gott vorhanden, oder doch von ihm dependent iſt. Eben ſo werden auch die **Handlungen Gottes** deßwegen **gut** genennet, weil ſie mit den wahren Regeln der Vollkommenheit, und alſo mit dem, was alle vollkommene Geiſter wollen, und was auch zu einer der Vollkommenheit gemäſſen Sättigung aller wollenden Geiſter zuſammen gehöret, auf das genaueſte übereinſtimmen. Ueberhaupt alſo wird denen Dingen eine **metaphyſiſche Güte** zugeſchrieben, wiefern ſie als darzu tüchtig betrachtet werden, was durch dieſelben möglich ſeyn ſoll, ſo, daß man denjenigen

Wiefern Gott die Güte auch ohne Abſicht auf die Geſchöpfe zukömt.

Erweiterter Begriff der metaphyſiſchen Güte Gottes.

Worinnen die Güte der göttlichen Handlungen beſtehet.

Was man unter der metaphyſiſchen Güte überhaupt verſtehet.

Grad der Vollkommenheit ihres Weſens, welcher in der Möglichkeit gewiſſer Actionen und Wirkungen beruhet, in der allgemeinſten Abſicht, d. i. in Abſicht auf Gott, oder in Abſicht auf alle Geiſter zuſammen, als gut betrachtet.

§ 201.

Wie vielerley das Böſe iſt.

So vielerley Arten des Guten in Anſehung der endlichen Dinge ſtatt fanden § 199: So vielerley giebt es auch Gattungen des Böſen oder des Uebels, welche denenſelben entgegen ſtehen. Nemlich das Böſe iſt entweder ein **metaphyſiſches** oder **moraliſches** oder **phyſicaliſches**. Das **metaphyſiſche Böſe** beſtehet in der Ermangelung der Tüchtigkeit zu denenjenigen Wirkungen, welche nach der göttlichen Abſicht durch ein Ding vorjetzo möglich oder wirklich ſeyn ſollten. Es iſt möglich, daß durch freye Thaten ein ſolcher Zuſtand in einem Dinge veranlaſſet werde, wodurch es zu gewiſſen Wirkungen, darzu es vorjetzo fähig ſeyn ſollte, ungeſchickt wird. Z. E. ein vernünftiger Geiſt iſt allezeit zur Tugend verbunden. Es kan aber geſchehen, daß er ſelbſt oder andere einen Zuſtand in ihm hervorbringen, welcher der Tugend widerſtreitet. Und da die Freyheit eine endliche Kraft iſt: So kan es auch ſeyn, daß ſie auf immer, oder wenig=

Was das metaphyſiſche Böſe iſt.

In welchen Dingen ein metaphyſiſches Böſe ſtatt findet.

nigſtens iezo, wegen überwiegender Stärke der Hinderniſſe zur Tugend ungeſchickt iſt. In beyden Fällen wird der Zuſtand eines ſolchen Geiſtes metaphyſice böſe ſeyn.* Es iſt demnach möglich, daß durch unrichtigen Gebrauch der Freyheit der Zuſtand endlicher Dinge metaphyſice böſe werde. Hingegen eine Subſtanz, die nicht frey iſt, und auch von keiner freyen verdorben worden, iſt nothwendig metaphyſice gut. Denn da unter den geſetzten Bedingungen Gott

* Einige nennen metaphyſice **gut**, was zur Vollkommenheit des Vniuerſi d. i. der Welt dienet, und nach ihren Grundſätzen ſind auch die allerverdorbenſten und laſterhafteſten Geſchöpfe metaphyſice gut, ja die Sünde ſelbſt muß es ſeyn, und es iſt nichts mehr metaphyſice **böſe**. Es wird aber durch dieſe bloß willkührliche Einrichtung des Begriffes die metaphyſiſche Güte der ganzen Welt mit der metaphyſiſchen Güte einzelner Geſchöpfe verwirret. Es folgt freylich nicht, wenn einzelne Dinge metaphyſice böſe werden, daß es auch die Welt dadurch wird. Denn theils kan ſolches dem von Gott beſtimmten Zwecke einer Welt, und alſo der Vollkommenheit derſelben, gleichgültig ſeyn; theils aber kan daſſelbe auch der Vollkommenheit des Ganzen eine zufällige Vermehrung geben, § 389. Man hüte ſich aber, daß man deßwegen nicht leugne, daß einzelne Dinge, in der hier erklärten und gewöhnlichen Bedeutung, metaphyſice böſe werden oder ſeyn können. Denn hiermit würde man auf eine ſehr irrige und ſchädliche Art leugnen, daß Gott dasjenige Gute, worzu dergleichen Geſchöpfe iezt wirklich untüchtig ſind, vor dieſelben ernſtlich gewollt habe, ob er es wohl dergeſtalt gewollt hat, daß deſſen wirkliche Erlangung von einer gewiſſen freywilligen Einrichtung moraliſcher Thaten der Creaturen ſelbſt abhangen ſollte.

Gott von allem, was ihr zukommt oder zukommen kan, die zureichende Urſache iſt: So wäre es widerſprechend zu ſagen, daß dasjenige ſeinem Willen nicht gemäß ſeyn ſollte, was er doch ſelbſt durch ſeinen Willen bewirket. Das **moraliſche Böſe** beſtehet darinnen, daß und wiefern in dem moraliſchen Zuſtande eines vernünftigen Geiſtes etwas mit dem göttlichen Geſetze ſtreitet. Es kan daher daſſelbe in einem **Thun** oder **Laſſen**, oder in **irgend einem Zuſtande** beſtehen, welcher von dem unrichtigen Gebrauch der Freyheit **dieſes oder eines andern Geiſtes** abhanget, und dasjenige unmöglich macht, was Gott in dem Gemüthe vernünftiger Geiſter freywillig befördert wiſſen wollte. Was demnach in dem Zuſtande eines vernünftigen Geiſtes metaphyſice böſe iſt, daſſelbe iſt auch zugleich moraliter böſe. Endlich iſt etwas *phyſice* böſe, wiefern es den Begierden eines endlichen Geiſtes widerſtreitet, und alſo betrachtet wird. Daher gehöret aller Schmerz und Schaden unter das phyſicaliſche Böſe.

Was das moraliſche Böſe iſt.

Wie vielerley es ſeyn kan.

Das metaphyſiſche Böſe iſt auch moraliter böſe.

Was das phyſicaliſche Böſe iſt.

§ 202.

Von dem ſcheinbaren Guten und Böſen.

Gleich wie es wahre und ſcheinbare Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten giebt § 190, 191: Alſo giebt es auch ein ſcheinbares Gutes und Böſes. Das ſcheinbare

bare moraliſche Gute und Böſe muß in der practiſchen Philoſophie widerlegt, und das ſcheinbare metaphyſiſche Böſe zum theil aus derſelben, zum theil aus der Koſmologie beurtheilet werden. Allhier aber haben wir noch von dem ſcheinbaren phyſicaliſchen Guten und Böſen etwas zu bemerken. Nemlich ein **ſcheinbares phyſicaliſches Gutes** oder **Böſes** iſt ein ſolches, da wir uns betrügen, in dem wir glauben, daß die Erfüllung unſerer weſentlichen Begierde dadurch erhalten oder verhindert werde, § 199. Dieſes muß daher kommen, weil die Uebereinſtimmung mit unſerm Willen, welche erhalten wird, weniger beträgt, als der zugleich entſtehende oder hernach erfolgende Streit; oder im umgekehrten Falle, weil der zuerſt mit unſern Begierden verurſachte Streit durch eine gröſſere Uebereinſtimmung, welche zugleich entſtehet, oder hernach folget, wiederum erſetzet wird. Es iſt demnach ein **ſcheinbares phyſicaliſches Uebel**, ein ſolches, welches mit einem gröſſern Nutzen verknüpft iſt. Es iſt aber entweder ein **Mittel** zu dem gröſſern Guten; oder es iſt ſonſt ein unzertrennlicher **Nebenumſtand** davon. Daher iſt auch ein kleineres Uebel, wo man daſſelbe nach denen richtigen Regeln der Weisheit genöthiget

Erſter Begriff von dem ſcheinbaren phyſicaliſchen Guten und Böſen.

Fernere Erklärung des ſcheinbaren phyſicaliſchen Uebels. Wie vielerley es iſt.

get iſt, zu erwählen, um einem gröſſern zu begegnen, in ſo weit in dieſer Verbindung der Umſtände als ein Gut anzuſehen, ob es gleich an ſich betrachtet ein Uebel iſt.

Fernere Erklärung des ſcheinbaren phyſicaliſchen Guten. Wie vielerley es iſt.

Ein **ſcheinbares phyſicaliſches Gute** iſt, welches ein gröſſeres Uebel mit ſich bringet. Das gröſſere Uebel nemlich iſt entweder **natürlicher Weiſe** daran verknüpft, indem es als eine **Folge** daraus herflieſſet, oder ſonſten als ein unzertrennlicher **Nebenumſtand** zugleich entſtehet; oder es iſt *moraliter* **damit verknüpft**, indem es vermittelſt der willkührlichen Anſtalt gewiſſer Geiſter damit verbunden wird, welche bey den geſetzten Umſtänden veranlaſſet werden, iemanden gewiſſes Gutes zu verſagen, oder gewiſſes Uebel zuzufügen. Von dieſer letztern Art iſt die wichtigſte Claſſe diejenige, da auf ein vermeintes Gute ein gröſſeres phyſicaliſches Uebel als **eine willkührliche Strafe** wegen Uebertretung eines Geſetzes folget. Nun wird an ſeinem Orte bewieſen, daß göttliche Geſetze ſind *, welchen alle Thaten der Menſchen unterworfen ſind, welche auch Belohnungen und Strafen nach ſich ziehen, welche uns aber auch dasjenige vorſchreiben, was zu unſerer wah-

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben, § 168, 174, 189, 190.

wahren Vollkommenheit und zum beſtändigen Vergnügen dienen kan. Demnach iſt vor ein vernünftiges Geſchöpfe **kein physicaliſches Gutes ein wahres Gut, wenn es nicht zugleich** *moraliter* **gut iſt; und was hingegen** *moraliter* **böſe iſt, das iſt, dafern es** *phyſice* **gut ſcheinet, nur ein ſcheinbares Gut.**

Das physicaliſche Gute iſt bloß ſcheinbar, wenn es nicht zugleich moraliter gut iſt.

§ 203.

Die Verwirrung des wahren und ſcheinbaren phyſicaliſchen Guten und Böſen entſtehet demnach aus dieſen **zwey** Qvellen bey den Menſchen: 1) **Wenn man nicht auf den ganzen Zuſtand des Menſchen Acht hat,** ſondern nur **das Intereſſe** einzelner und wohl noch dazu **bloß zufälliger Begierden** in Erwegung ziehet, oder nur einen **kleinen Theil** ſo wohl **der Dauer des menſchlichen Lebens,** als der **Dauer der unſterblichen Seele** erwäget. 2) **Wenn man das moraliſche Gute und Böſe nicht mit betrachtet.** Denn vermöge des Geſetzes folget auf eine laſterhafte That, wenn ſie gleich an ſich keine ſchädliche Folgen nach ſich zöge, dennoch ein phyſicaliſches Uebel als eine Strafe durch den Willen des Geſetzgebers. Wer daher auf dieſe Folge nicht

Aus was vor Qvellen die Verwirrung des wahren und ſcheinbaren Guten und Böſen entſpringet.

nicht Achtung giebt, der muß nothwendig in der Beurtheilung des wahren und falſchen Guten irren. Dieſer Irrthum iſt hernach eben ſo thöricht, als wenn es einer vor einen Gewinn anſehen wollte, wenn er einen Groſchen einnimmt und einen Thaler dargegen verlieret, oder wenn er es vor einen Verluſt halten wollte, wenn er einen Groſchen verlieret, aber einen Thaler dargegen gewinnet.

Ende der Ontologie.

Die theoretiſche natürliche Theologie,

oder

Die Lehre von der Wirklichkeit, den Eigenſchaften und den Werken Gottes.

Das I Capitel.

Von dem Begriffe und der Wirklichkeit Gottes.

§ 204.

Nachdem in der Ontologie die Begriffe aus einander geſetzt worden, welche entweder in dem Begriffe eines vollſtändigen Dinges § 18 liegen, oder aus dem allgemeinen Weſen der Dinge als Eigenſchaften, oder Unterſchiede a priori verſtanden werden können: So iſt nun das nächſte, was wir zu thun haben, daß wir die Exiſtenz, Eigenſchaften und Wirkungen der erſten und allgemeinen Urſache unterſuchen, von welcher alle die Dinge zuletzt ihren Urſprung haben müſſen, deren Exiſtenz uns a poſteriori bekannt iſt. Denn da die allererſte Urſache der Dinge ein vollkommen nothwendiges Ding iſt § 128: So gehöret es hauptſächlich unter die Objecte der Metaphyſik, daß von derſelben darinnen gehandelt werden muß. Dieſe erſte Urſache heißt **Gott**, daher wir nunmehro auf die **natürliche Theologie** oder **Gottesgelahrheit** kommen. Weil ſich

Warum in der Metaphyſik von Gott gehandelt wird.

aber nur der theoretiſche Theil derſelben füglich zur Metaphyſik rechnen läßt, wovon § 3, 5 der Grund angegeben worden: So verſtehen wir hier unter der **natürlichen Theologie** eine theoretiſche Wiſſenſchaft von der Exiſtenz, denen Eigenſchaften und denen Wirkungen Gottes.

Was die natürliche Theologie iſt.

Warum ſie vor der Kosmologie abgehandelt wird.

Ich ſetze dieſe Wiſſenſchaft deßwegen eher als die Kosmologie, weil ſich zeigen wird, daß man in den wichtigſten Stücken allererſt aus der Natur und denen Eigenſchaften Gottes erkennen muß, was in der Einrichtung einer Welt nothwendig oder zufällig ſey. Von der Welt brauchen wir in der natürlichen Theologie nicht mehr als den gemeinen Begriff, welchen wir alle haben, voraus zu ſetzen; wie denn auch niemand leugnen wird, daß man einen Gott erweiſen und erkennen könne, wenn man gleich gar nicht weiß, wie viel in der Verfaſſung der Welt nothwendig oder zufällig ſey.

Erſter Begriff von der Welt.

Wir wollen alſo unterdeſſen unter der Welt den ganzen Inbegriff aller endlichen Dinge verſtehen, davon wir einen Theil um und neben uns ſehen, und davon wir ſelbſt ein Theil ſind. Etliche Sätze aus der Pnevmatologie haben wir zwar in der natürlichen Theologie ſchlechterdings nöthig, gleichwie hinwiederum die Pnevmatologie in den wichtigſten Stücken die natürliche Theologie voraus ſetzet. Es wäre leicht, dieſe Sätze einzeln zu erweiſen, und voran-

zu-

zuſchicken, wenn ich es nicht anderer Urſachen wegen vor bequemer hielte, die Wahrheiten, welche von einerley Objecte reden, ſo viel möglich beyſammen zu laſſen. Ich werde alſo dieſelben, da wo ſie vorkommen als lemmata annehmen, und auf den Beweis in der Pnevmatologie verweiſen.

§ 205.

Was alle Völker unter Gott verſtehen.

Alle diejenigen, welche nicht Atheiſten ſind, verſtehen unter einem **Gott** eine verſtändige und von der Welt unterſchiedene Subſtanz, welche wenigſtens gewiſſer Maſſen eine wirkende Urſache und ein Herr der Welt iſt. Dieſes iſt der erſte Begriff, welchen auch die Heyden angenommen haben. Wir wollen ietzo ſogleich zu gröſſerer Bequemlichkeit im Beweiſen eine vollſtändigere Definition zum Grunde legen, und hernach darthun, daß in dem Verſtande, wie wir das Wort nehmen, ein Gott ſey. Nemlich **Gott** iſt eine verſtändige und nothwendige d. i. ewige Subſtanz, welche von der Welt unterſchieden, und die wirkende Urſache der Welt iſt. Dieſer Begriff läßt ſich auch aus dem vorigen herleiten, wie im folgenden erhellen wird. Denn wenn einer auch viel Götter glaubt, und er giebt nicht zum wenigſten einen Gott nach unſerer Erklärung zu: So definiret er in ſeinem Begriffe kein wahrhaftig mögliches Ding.

Wie wir das Wort Gott nehmen.

§ 206.

Welches die Hauptſätze ſind, welche bey den Beweiſen der Wirklichkeit Gottes voraus geſetzt werden;

Nun haben wir in dieſem Capitel den Hauptſatz recht feſte zu ſetzen, daß ein ſolcher Gott, wie wir ihn definiret haben, wirklich da ſey. Weil die Beweiſe der Wirklichkeit Gottes auf unendlich mannichfaltige Art eingerichtet werden können: So kommt es, wenn man die Sache gründlich überſehen will, hauptſächlich darauf an, daß man ſich die **Quellen** wohl bekannt mache, woraus die Beweiſe geführet werden können, und die **Hauptſätze** merke, welche in iedwedem Beweiſe vorausgeſetzt werden müſſen. Es ſind nemlich folgende: 1) Der **Satz vom Widerſpruche**, aus welchem die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Urſachen und Wirkungen und einer ieden Zahl, welche aus realen Einheiten beſtehet, erwieſen werden muß, wie wir ſolches in der Ontologie § 148, 149 gethan haben. 2) Der **Satz von der zureichenden Urſache** § 31, deſſen man ſchlechterdings nicht dabey entbehren kan, weil die Frage, ob ein Gott ſey, eine Cauſalfrage iſt; indem gefraget wird, ob die Welt eine von ihr ſelbſt unterſchiedene Urſache habe? Wenn nun zugleich die Ewigkeit der einfachen endlichen Subſtanzen widerlegt werden, und die Cauſalität, welche man Gott in Anſehung der Welt zuſchreibt, eine ſolche ſeyn ſoll, vermöge welcher er auch den einfachen

der Satz vom Widerſpruche,

der Satz von der zureichenden Urſache,

der Satz von der Zufälligkeit,

fachen

ſachen Subſtanzen die Exiſtenz gegeben hat: So muß auch 3) der **Satz von der Zufälligkeit** § 33 hinzukommen, nemlich daß alles, deſſen Nichtſeyn ſich denken läßt, auch einmal nicht geweſen ſey. Endlich iſt hiermit 4) der moraliſche Satz zu verbinden, daß ein **vernünftiger Menſch dem Weſen ſeiner Vernunft auch gemäß handeln müſſe**, und daß er, wenn er dieſes nicht thut, thöricht verfahre, und, wenn er hiermit einen mächtigern beleidiget, und in Unglück kommt, nichts zu ſeiner Entſchuldigung vorwenden könne. Ich habe mit gutem Bedacht dieſe drey letztern Sätze einzeln und beſtimmt angeben wollen, damit man gründlich einſehe, worauf es ankommt. Andere pflegen an deren ſtatt ſich nur auf den leibnitziſchen Satz vom zureichenden Grunde zu beruffen, darinnen die zwey erſtern mit begriffen ſind, und dahinein ſie auch wohl den letztern, welcher nach der Abſicht des Erfinders dieſes Satzes nicht dazu gehöret, mit zu nehmen pflegen. Allein da der leibnitziſche Satz vom zureichenden Grunde auſſer dieſen Sätzen auch noch mehrere, und zum theil falſche, in ſich faſſet, wie ich anderswo gezeiget habe *, und ſo gar auch die bloſſen Idealgründe mit

der Satz von der Verbindlichkeit vernünftig zu handeln.

Warum anſtatt der drey letztern nicht überhaupt der Satz vom zureichenden Grunde angeführet worden.

* Siehe die Diſſ. de uſu & limitibus principii rationis determinantis vulgo ſuffic.

mit darunter begriffen ſind: So wird er hiedurch unfähig, die Exiſtenz Gottes dadurch erweiſen zu können. Denn es könnte ja einer zugeben, daß die Welt einen zureichenden Grund habe, aber in ihr ſelbſt. Nemlich er dürfte nur den Begriff der Welt und der Subſtanz nach Spinozä Art einrichten. Dieſes hieſſe aber Gott leugnen. Ferner könnte einer einräumen, daß die Welt nicht in ihr ſelbſt, ſondern in einer von ihr unterſchiedenen ewigen und verſtändigen Subſtanz ihren zureichenden Grund habe. Wenn er aber nur einen Idealgrund § 35, oder Exiſtentialgrund § 36 meinte, und Gott nicht vor eine wirkende Urſache der Welt hielte: So würde der erſte Begriff von Gott abermal geändert, und alſo ein ſolcher Gott, als derjenige iſt, nach welchem wir fragen, nicht zugegeben. Diejenigen, welche den leibnitziſchen Satz vom zureichenden Grunde zum Beweiſe der Exiſtenz Gottes anwenden, beweiſen auch wirklich nur aus denenjenigen engern Sätzen, welche ich angegeben habe. Sie haben nur ſonſt ihr Intereſſe darunter, warum ſie thun, als wenn man den leibnitziſchen Satz dabey nicht entbehren könnte.

§ 207.

Noch ein engerer Satz, welcher bey

Ich habe vorhin als den vierten Hauptſatz, welchen man bey dem Beweiſe der Exi-

Exiſtenz Gottes voraus ſetzet, dieſen angegeben, daß ein vernünftiger Menſch auch dem Weſen ſeiner Vernunft gemäß handeln müſſe, § 206. Unter denenjenigen Sätzen, welche darunter begriffen ſind, iſt inſonderheit einer von groſſer Erheblichkeit, und welchen wir im folgenden beſonders brauchen werden, daher ich nicht umhin kan, denſelben ebenfalls zum voraus anzuzeigen. Es iſt dieſer, **daß es unvernünftig ſey, zu glauben, daß viele Dinge von ungefehr**, d. i. ohne nach Jdeen regieret zu werden, **dergeſtalt mit einer Uebereinſtimmung zuſammen verbunden werden, daß aus der Zuſammenſetzung derſelben Ordnung und Regelmäßigkeit** § 185 **erſcheinet.** Z. E. wenn man auf einem Papiere etliche wohlgeſchriebene Buchſtaben ſiehet, welche einen Verſtand geben: So wird niemand glauben, daß dieſelben von einem Menſchen, der nicht ſchreiben kan, herkommen, indem er ungefehr mit der Feder geſpielet, und Züge machen wollen. Denn obgleich auch ein Unwiſſender, wenn er einmal hat Züge machen wollen, auf iedweden Zug, oder auf iedweden Theil eines Zugs, einzeln betrachtet, eben ſo leichte als etwan auf einen andern hätte fallen können: So höret es doch auf, glaublich zu ſeyn, daß er auf die Züge von ungefehr gefallen ſey, ſo bald deren ſo viel zuſam-

manchen Beweiſen der Wirklichkeit Gottes gebrauchet wird,

daß nicht viele Dinge von ungefehr zuſammen treffen.

men kommen, daß verſtändliche Buchſtaben und Worte daraus werden. Oder man ſtelle ſich vor, wenn man ein Kind in eine Buchdruckerey brächte, und ihm erlaubte, Buchſtaben nach Belieben zu ſich zu nehmen; und ferner ſich iemand die Buchſtaben ſo, wie ſie weggenommen werden, von demſelben geben lieſſe, und nach einander hinſetzte: ob, ſage ich, wohl iemand vor glaublich oder möglich halten wird, daß auf ſolche Art nach und nach des Virgilius Heldengedichte vom Aeneas geſetzet werden könnte. Gleichwohl iſt es ja bey dem erſten Griffe eben ſo leichte möglich, daß das Kind nach dem Fache greifft, darinnen die Buchſtaben A liegen, als daß es irgend nach einem andern greifft. Ferner iſt es bey dem andern Griffe eben ſo möglich, daß es in das Fach des Buchſtabens R kommt, als in irgend ein anderes. Gleichergeſtalt kan es das drittemal eben ſo leicht nach dem Buchſtaben M, das viertemal nochmals nach dem Buchſtaben A greiffen, als nach irgend einem andern, u. ſ. w. Allein, wer würde einen nicht auslachen, wenn er vorgäbe, daß auf dieſe Weiſe nur die Worte: arma virumque cano entſtanden wären. Denn obgleich iedweder Griff nach den Buchſtaben einzeln betrachtet, eben ſo leichte, als ein iedweder anderer, möglich war: So iſt es doch nicht glaublich, daß ihrer viele mit einer ſolchen

Ueber-

Uebereinſtimmung zuſammen treffen. Weil der Grund dieſes Satzes aus der Vernunftlehre vielen nicht bekannt iſt, ſo wird es nicht übel gethan ſeyn, wenn ich denſelben kürzlich angebe. Er beſtehet im folgenden Hauptſatze: **Wenn unter zwey Sätzen, unter denen einer nothwendig wahr ſeyn muß**, weil ſie einander contradictoriſch entgegen geſetzet ſind, unter denen aber keiner von beyden weder demonſtrativ bewieſen, noch demonſtrativ widerlegt werden kan, dennoch **bey Setzung des einen noch mehr ohne Grund angenommen werden muß, als bey Setzung des andern: So iſt es der Vernunft gemäß, denjenigen darunter vor den wahren zu halten, bey deſſen Setzung man am wenigſten ohne Grund annimmt.** Daraus folget, daß, was auf mehrerley Art möglich iſt, bey ſonſt gleichen Umſtänden leichter eintreffe, als was auf wenigerley Art möglich iſt. Denn man nähme ſonſt die engere Beſtimmung der Umſtände, mit welchen ein Ding exiſtiren kan, ſo wohl als ſeine Exiſtenz ſelbſt, ohne Grund an. Und hieraus fließt ferner, daß eine Möglichkeit einzeln leichter eintrifft, als viele zuſammen mit einer Uebereinſtimmung. Denn ie mit mehrern eine Möglichkeit übereinſtimmen ſoll, deſto mehr wird ſie beſtimmt, deſto mehr Beſtimmung muß man alſo auch nebſt ihrer Exiſtenz

Was in der Vernunftlehre der Grund von dieſer Regel iſt.

zugleich mit annehmen *. Wem dieſer logikaliſche Beweiß zu ſubtil iſt, der darf ſich nur an die angeführten Exempel halten, ſo wird er innen werden, daß eine ſolche Art zu urtheilen unſerem Verſtande natürlich und nothwendig ſey. Die geſetzte Regel aber appliciren wir alſo: 1) **Wo nur etliche wenige Möglichkeiten mit einiger Uebereinſtimmung von ungefehr zuſammen treffen, ſo bewundern wir es** ſchon, daher wir die ſo genannten Spielwerke der Natur in den Naturaliencabineten zu verwahren pflegen. 2) **Bey Begebenheiten nach deren Exiſtenz allererſt gefraget wird, vermuthen wir eine bewundernswürdige ohngefehre Uebereinſtimmung der Umſtände nicht.** 3) **So bald die Wahrſcheinlichkeit, welche ſich auf dieſen Satz gründet, etwan noch mit einer andern verbunden wird: So ſchreiben wir derſelben gar bald eine ungemeine Stärke und völlige Gewißheit zu.** Z. E. bey den vorhin angeführten Exempeln kommt über dieſes, daß die ungefehre Zuſammenſtimmung vieler Möglichkeiten unglaublich iſt, auch noch dieſes hinzu, daß wir ſchon aus andern Exempeln wiſſen, wie Dinge von dergleichen Art zu entſtehen pfle=

Auf wie vielerley Art dieſe Regel appliciret wird.

* Siehe hiervon mit mehrern D. **Adolph Friedrich Hoffmanns** Vernunftlehre. Th. II, Cap. 8, § 32, 36, 39. oder in der meinigen § 377, 378, 398, 410 = 419.

pflegen. 4) Wenn endlich die Menge der übereinſtimmenden Umſtände oder die Uebereinſtimmungen ſelbſt und deren Mannigfaltigkeit unüberdenklich groß iſt, und wir überſehen können, daß, ie mehr ſich unſere Erkänntniß erweiterte, deſto mehr Uebereinſtimmungen würden wir auch wahrnehmen; oder wenn gar noch über dieſes dasjenige, was auf ſolche Art erwieſen wird, auch noch auf vielerley andere Weiſe dargethan werden kan: So iſt kein Zweifel, daß hieraus eine vollkommene Gewißheit erwachſe. Die Gewißheit einer ſolchen Ueberzeugung, welche daher entſtehet, weil ſonſten ganz unendlich viele Wahrſcheinlichkeiten auf einmal betrügen müßten, iſt ſo groß, daß ſie denen geometriſchen Demonſtrationen, ſo wohl in Anſehung ihrer phyſicaliſchen Neigung zum Beyfalle, als in Anſehung der daraus herflieſſenden moraliſchen Verbindlichkeit darzu, vollkommen gleich gilt. Ich ſage, ſie gilt erſtlich der Demonſtration gleich, in Anſehung ihrer phyſicaliſchen Wirkung, wodurch ſie das Gemüthe zum Beyfalle neiget. Denn ſo oft man einen einzeln Wahrſcheinlichkeitsgrund recht deutlich überleget: So wird das Gemüth einiger maſſen zum Beyfalle geneigt gemacht, und dafern es dennoch dem Gegenſatze den Vorzug

Die Gewißheit einer unendlichen Menge von Wahrſcheinlichkeiten gilt denen geometriſchen Demonſtrationen gleich.

Warum ſie denenſelben in Anſehung der phyſicaliſchen Neigung zum Beyfalle gleich gilt.

zugeſtehen will, etwa wegen Wirkſamkeit einer widrigen Begierde: So empfindet es einen Widerſtand, welcher aus dem empfundenen Streite des ietzigen Verfahrens mit dem Vollkommenheitstriebe entſtehet. Jemehr demnach dergleichen Wahrſcheinlichkeitsgründe zuſammen kommen, deſto mehr werden die Urſachen vervielfältiget, welche zum Beyfall geneigt machen. Und deſto gröſſer wird der Widerſtand, welchen man überwinden müßte, wenn man dennoch nicht Beyfall geben wollte. Er kan alſo bey gewiſſer Vermehrung der Wahrſcheinlichkeitsgründe, und unter der Bedingung, daß dieſelben nur mit genugſamer Deutlichkeit gedacht werden, ſo groß werden, daß wir ihn nicht überwinden können; daher uns denn der Beyfall, eben ſo wohl, als bey der Demonſtration abgedrungen wird. Z. E. ſo weiß ich, daß eine Stadt Rom iſt, ob ich ſie wohl nicht geſehen habe. **Ferner** iſt auch die Wirkung der beſchriebenen Gewißheit der Kraft der Demonſtration **in Anſehung der moraliſchen Verbindlichkeit zum Beyfalle** gleich. Denn wenn es irgend wo eine Thorheit oder Bosheit iſt, eine Wahrſcheinlichkeit zu verwerffen, und das unwahrſcheinlichere vorzuziehen: So wird die Thorheit oder Bosheit unendlich groß, welche man durch Verwerfung eines Satzes begehet, vor welchen unendlich viele Wahrſchein-

Warum ſie ihnen in Anſehung der moraliſchen Verbindlichkeit zum Beyfalle gleichgilt.

ſcheinlichkeitsgründe, welche alle mit einander übereinſtimmen, angeführet werden können. Ja in gewiſſen Stücken kan eine ſolche Gewißheit vor einer Demonſtration, welche aus Begriffen und Sätzen geführet wird, zu deren Erkänntniß viele Subtilität gehöret, ſo gar einen Vorzug haben. Denn da wir bey tiefem Nachſinnen auch leicht etwas zu verſehen pflegen: So haben wir gegen dergleichen Demonſtrationen ſelbſt ſo lange ein Mißtrauen, ſo lange wir ſie nicht mit andern Beweiſen, und ſollten es auch nur wahrſcheinliche Beweiſe ſeyn, übereinſtimmend befunden, und dadurch gleichſam probiret haben. Iſt aber bey einer Demonſtration an einem einzigen Orte etwas verſehen: So iſt bekannt, daß die ganze Demonſtration nichts taugt, und die Concluſion nicht die geringſte Gewißheit durch dieſelbe bekommen kan. Hingegen bey einem ſolchen Beweiſe eines Satzes, welcher daher genommen wird, weil unendlich viele Umſtände oder Wahrſcheinlichkeiten mit einer Uebereinſtimmung vor denſelben ſind, fällt dieſe Furcht hinweg. Denn geſetzt, man hätte ſich in Beurtheilung der Helſte von Umſtänden, ja in neun Zehntheilen und noch mehrern betrogen: So iſt dasjenige, was von dem Beweiſe auch noch alsdenn übrig bleibt, noch immer genug, uns zu dem Beyfalle gegen den Satz zu bewegen, oder gar darzu zu verbinden, zumal wenn

In welchen Stücken die Gewißheit einer unendlichen Menge von Wahrſcheinlichkeiten vor denen Demonſtrationen einen Vorzug haben kan.

wenn es ein ſolcher Satz iſt, in Anſehung deſſen wir keine Neutralität beobachten dürfen. Es ſind alſo die auf dieſen Satz gebaueten Beweiſe nicht etwan vor gering zu ſchätzen, oder den eigentlich ſo genannten geometriſchen Demonſtrationen nachzuſetzen, wie ſich diejenigen einbilden, welche dieſelben deßwegen verachten, weil ſie damit nicht nach ihrem Schlendrian umſpringen können. Man wird es auch deßwegen nicht vor unnütze halten, daß ich zu beſſerem Verſtande und Anwendung derſelben, eine logikaliſche Ausſchweifung gemacht habe, welche ſonſt in die Metaphyſik nicht gehörte, ſondern, dafern ſie bekannt genug wäre, aus der Vernunftlehre vorausgeſetzt werden könnte.

§ 208.

Nach Vorausſetzung obiger Sätze kan man unzehlich viel Beweiſe der Exiſtenz Gottes machen.

Wenn nun aber die bisher erklärten Hauptſätze voraus geſetzet werden: So kan man hernach unzehlich vielerley Beweiſe vor die Wirklichkeit Gottes führen. Gott hat ſich in ſeinen Werken dergeſtalt geoffenbahret, daß man ihn aus einem iedweden erkennen kan. Man lege nach Belieben irgend einen Satz zum Grunde, darinnen eine Exiſtenz bejahet wird: So wird man, dafern man es nur recht anfängt, allezeit einen Beweis vor die Exiſtenz Gottes daraus machen können. In Anſehung der Schlußart aber, welche in den

Eintheilung derſelben in Anſehung

den Beweiſen vor die Wirklichkeit Gottes vorkommt, können dieſelben in **drey** Gattungen eingetheilt werden. Erſtlich kan man den eigentlich ſo genannten **Weg der Demonſtration** gehen.* Hierauf folget ferner der **Weg derjenigen Wahrſcheinlichkeit, welche von unendlicher Gröſſe iſt**, und deßwegen der Demonſtration gleich gilt, § 207. Endlich kan auch der **Weg der gemeinen Wahrſcheinlichkeit** erwehlet werden. Es ſind aber alle dieſe Arten von Beweiſen nützlich und nöthig. Und weil ohne den Beweis, daß ein Gott ſey, die ganze Philoſophie nichts nütze iſt: So iſt es rathſam, daß in der natürlichen Theologie mehr als ein Beweis vor die Wirklichkeit Gottes angegeben, dabey aber zu allen Arten der Beweiſe vor dieſelbe der Weg gewieſen werde. Denn 1) in der allerwichtigſten Sache muß man ſich, ſo viel möglich, nach der Fähigkeit eines iedweden richten. Niemanden überzeuget ein Beweis, ohne nur wenn er ihm verſtändlich genug iſt, und ihn dahero lebhaft rühret. Da nun dem einen dieſe, dem andern andere Begriffe geläufig ſind: So wird auch immer einer auf die eine Art leichter als auf die andere überzeuget. Hierzu kommt 2) daß, wenn unterſchiedene Beweiſe auf einerley Concluſion führen, die Be-

der Schlußart.

Weg der Demonſtration.

Weg der unendlichen Wahrſcheinlichkeit.

Weg der gemeinen Wahrſcheinlichkeit.

Warum alle dieſe Arten von Beweiſen gebrauchet werden ſollen.

* Siehe die Vernunftlehre § 521, 522.

Beſorgniß hinwegfällt, als ob wir uns vielleicht betrogen hätten, und wegen eines ſcheinbaren Beweiſes Beyfall gäben. Endlich iſt 3) zu bedenken, daß es bey dem Beweiſe, daß ein Gott ſey, nicht etwa nur darauf ankomme, daß man einen alſo überzeuge, daß er, wenn er nachſinnt, und ſo oft er nachſinnen will, nichts darwider einwenden kan. Man muß den Beweis alſo führen, daß uns die Wahrheit: es iſt ein Gott, gleichſam überall entgegen kommt, und wir durch alles, was uns nur vorkommt, daran erinnert werden. Denn die Erkänntniß Gottes ſoll kräftig ſeyn, und beſtändig in unſern Willen wirken. Daher muß ſie auch beſtändig lebhaft erhalten werden. Da auch die ganze Welt ſo eingerichtet iſt, daß ſie uns die Beweiſe von der Wirklichkeit und den Eigenſchaften ihres Urhebers überall und auf mancherley Art entgegen bringet, und gleichſam aufdringet: So muß in der Philoſophie darauf geſehen werden, daß man dieſe Einrichtung ſich auch gehörig zu Nutzen mache und nicht vergeblich ſeyn laſſe. Wir wollen nunmehro etliche Beweiſe der Exiſtenz Gottes als zur Probe angeben, an denen zugleich die Manier erſcheinen wird, wie deren noch mehrere gemacht werden können.

§ 209.

Beweis der Wirklichkeit Gottes aus

Wir treffen in der Welt zuſammengeſetzte Dinge, und zwar unzehlige Arten derſelben

ſelben, an, z. E. Bäume, Pflanzen, Steine, u. ſ. f. Es giebt demnach auch einfache Dinge, weil das Weſen der zuſammengeſetzten in nichts anders, als in dem Weſen der einfachen und der Art ihrer Zuſammenſetzung, beſtehet, § 111. Wir wollen ietzo unſere Aufmerkſamkeit auf die einfachen Dinge richten, aus denen die Welt beſtehet. Es ſind deren zweyerley, nehmlich die Geiſter, und die Elemente der Körper, wie an einem andern Orte erwieſen wird. Zu dem ietzigen Zwecke kan es uns gleich gelten, was vor welche einer annimmt. Man kan folgendergeſtalt ſchlüſſen: Die einfachen Dinge, daraus die Welt beſtehet, ſind entweder nothwendig, und allezeit geweſen, oder ſie ſind nicht allezeit geweſen. Nun aber iſt das erſte falſch, nemlich ſie ſind nicht nothwendig, ſondern zufällig. Denn ihr Nichtſeyn läßt ſich denken, ihre Kraft iſt eingeſchränkt und ihr Weſen endlich § 33; folglich ſind ſie nicht allezeit geweſen. Sie ſind derowegen entweder ohne alle Urſache entſtanden; oder ſie haben ſich ſelbſt hervorgebracht; oder ſie ſind durch die Kraft eines von der Welt unterſchiedenen Dinges hervorgebracht worden. Nun können ſie nicht ohne alle Urſache entſtanden ſeyn. Denn wenn iemand dieſes ſagen ſollte: So müßte er es entweder alſo meinen, daß das Nichts ihre Urſache wäre, oder nur, daß ſie keine Urſache hätten,

den einfachen Dingen, daraus die Welt beſtehet.

oder brauchten. In erſterm Falle widerſpräche er ſich ſelbſt. Denn wenn das Nichts eine Urſache von etwas wäre: So müßte es wirken können. Was aber wirken kan, iſt etwas. Demnach müßte es etwas zugleich ſeyn, und nicht ſeyn, welches ſich widerſpricht. Spräche man hingegen, die einfachen Dinge wären nur ohne Urſache entſtanden, und brauchten keine Urſache: So widerſpräche man hiermit dem Satze von der zureichenden Urſache § 31, welches abermal ungereimt wäre, indem dadurch eines der höchſten Grundgeſetze des Verſtandes, nach welchem wir alle Tage handeln müſſen, geleugnet würde. Sagte iemand, die einfachen Dinge wären ihre ſelbſt eigene Urſache: So hieſſe dieſes entweder ſo viel, ſie wären ewig und brauchten keine Urſache, womit man aber wiederum auf das vorige käme, nnd dem Satze von der Zufälligkeit § 33 widerſpräche; oder es müßte ſo viel ſagen ſollen, als ſie hätten ſich ſelbſt hervorgebracht. Dieſes wäre aber ein Widerſpruch. Denn hätten ſie ſich ſelbſt hervorgebracht: So müßten ſie zugleich geweſen ſeyn, weil ſie gewirkt hätten, und auch nicht geweſen ſeyn, weil ſie erſt hätten hervorgebracht werden, und alſo die Exiſtenz erlangen, ſollen. Folglich bleibt nichts übrig, als daß die einfachen Dinge in der Welt irgend einmal durch eine von der Welt unterſchiedene Urſache

zur Wirklichkeit gekommen ſind. Wenn nun der gegebene Beweis nicht allemal wiederum ſoll appliciret werden, und auf eine noch höhere Urſache geſchloſſen werden können: So muß man doch, weil keine Reyhe von Urſachen und Wirkungen unendlich iſt § 149, endlich einmal auf eine allererſte und nothwendige Urſache der Welt kommen. Da nun eine nothwendige Subſtanz von unendlicher Vollkommenheit iſt § 136, 137, und zu der unendlichen Vollkommenheit hauptſächlich auch der Verſtand erfordert wird: So giebt es eine nothwendige und verſtändige Subſtanz, welche von der Welt unterſchieden, und die Urſache der Welt iſt d. i. es iſt ein Gott.

§ 210.

Beantwortung des Einwurfes, daß es nichts widerſprechendes ſey, alle einfache Dinge vor ewig zu halten.

Zur Erläuterung dieſes Beweiſes merke man folgendes. Die Gegner werden 1) einwenden, daß es kein Widerſpruch ſey, daß die einfachen Dinge immer können geweſen ſeyn, wenn gleich ihr Weſen nicht alle mögliche Vollkommenheit habe. Darauf antworte ich, daß es doch eine Ungereimtheit ſey, ſolches vorzugeben, weil dadurch der Satz von der Zufälligkeit, welcher unſerm Verſtande eben ſo wol weſentlich iſt, als der Satz vom Widerſpruche, geleugnet wird. Die Vernunft findet in keinem Weſen etwas, warum ſie urtheilen könnte, daß etwas immer geweſen ſeyn könn-

könnte oder müßte, ohne nur in einem ſolchen, welches alle mögliche d. i. unendliche Vollkommenheit hat, und deſſen Nichtſeyn alſo, dafern es irgend einmal iſt, ſich gar nicht weiter denken läßt. Wenn ſie demnach ein Ding vor nothwendig halten ſoll: So muß ſie ihm ein ſolches Weſen beylegen. Und wo es klar iſt, daß einem Dinge dergleichen Weſen nicht beygeleget werden kan; da iſt es auch gewiß, daß es nicht ewig ſey, wenn man nicht etwas wider die Vernunft, d. i. etwas ungereimtes ſagen will. Alles widerſprechende iſt zwar ungereimt, aber nicht alles ungereimte iſt deßwegen widerſprechend. Denn es kan etwas auch deßwegen ungereimt ſeyn, weil es zwar nicht ſich ſelbſt, wohl aber einem von den beyden andern höchſten Grundſätzen der Vernunft § 15 widerſpricht, oder weil es mit der Vollkommenheit der Handlungen eines vernünftigen Weſens ſtreitet. Unterdeſſen geſtehe ich gar gerne, daß man die Zufälligkeit der einfachen Subſtanzen nicht anders als durch den Satz von der Zufälligkeit § 33 erkennen könne. Denn wenn man nur ſpräche, die Dinge in der Welt veränderten ſich beſtändig, folglich wären ſie zufällig: So gäbe man zwar einen neuen Beweis vor die Zufälligkeit der Zuſtände in der Welt an, allein die Zufälligkeit der einfachen Subſtanzen könnte daraus noch nicht folgen.

Warnung vor unzulänglichem Beweiſe der Zufälligkeit der einfachen Dinge.

§ 211.

§ 211.

Die Gegner wenden 2) ein, daß eine iedwede Action ſchon ein Object voraus ſetze, dahingegen ſich keine Hervorbringung eines Dinges aus Nichts begreiffen laſſe. Das erſte leugne ich, weil es unerwieſen iſt, wie aus dem Begriffe der Action § 64 ſich verſtehen läßt. Und wollte man etwa den Begriff der Action willkührlich anders einrichten: So würde ich dennoch poſtuliren können, daß mein gegebener Begriff von der Action möglich ſey, und ſich auch auf alle unſtreitige Exempel unwiderſprechlich ſchicke. Aus der Aenderung deſſelben könnte alſo nichts weiter, als die hypothetiſche Concluſion folgen, daß man keine Hervorbringung einer einfachen Subſtanz zugeben könnte, dafern man von der Action dieſen oder jenen willkührlichen Begriff zum Grunde legte. Was das andere anlanget, daß die Hervorbringung einfacher Subſtanzen, welche zuvor nicht waren, unbegreifflich ſey, ſo iſt ſchon darauf § 145 ausführlich geantwortet worden. Das aber iſt ein bloſſer Unverſtand, wenn ſich einige einbilden, es ſey ein Widerſpruch, daß etwas aus Nichts hervorgebracht würde. Denn das Nichts müßte gleichſam der Zeug zu denen wirklichen Dingen ſeyn. Sie geben hiermit zu verſtehen, daß ſie gar nicht einſehen, wovon die Frage iſt. Denn etwas aus Nichts hervorbringen heißt nur ſo viel, als

Ob etwas aus nichts hervorgebracht werden kan.

einem Dinge die Wirklichkeit geben, welches zuvor weder ganz noch in ſeinen Theilen exiſtirte, oder, welches gleich viel iſt, machen, daß ein einfaches Ding, welches zuvor nicht war, zu ſeyn anfange.

§ 212.

Ob die ganze Welt nur eine einzige Subſtanz iſt.

Endlich iſt noch 3) die Ausflucht gewiſſer Atheiſten zu bemerken, wodurch ſie gleich dem erſten Satze in unſerm Beweiſe auszuweichen vermeinen, darinnen wir zum Grunde gelegt haben, daß es zuſammengeſetzte Subſtanzen gebe. An ſtatt deſſen, ſagen ſie, es ſey alles zuſammen nur eine einzige Subſtanz, und dasjenige, was uns als unterſchiedene Subſtanzen vorkåme, wåren nur Eigenſchaften, Modificationen, und verånderte Erſcheinungen derſelben einzigen Subſtanz. Hiermit ſtoſſen ſie zuvörderſt wider die Regel an, daß ein vernůnftiger Menſch auch ſeiner Vernunft gemåß handeln můſſe, § 206. Denn das iſt ja raſend, wenn ich mir vorſtellen ſoll, ich ſelbſt und andere Menſchen und Thiere wåren keine wirklich unterſchiedene Subſtanzen. Ein ieweder, der genau Achtung geben will, wird finden, daß ihm dieſes zu denken ſchlechterdings unmöglich ſey. Ferner widerſprechen ſie hiermit allen denenjenigen Kennzeichen, welche aus dem Begriffe einer Subſtanz flieſſen, und aus denen man urtheilen muß, ob mehr als eine Subſtſtanz vorhanden ſey. Sollen das nicht zwey Subſtanzen ſeyn, deren eine an

einem

einem andern Orte iſt, als die andere, und ein anderes Weſen, andere Kräfte und Eigenſchaften hat als die andere, und auch beweget werden kan, und zwar wohl gar ohne daß die andere mitbeweget wird? Was ſoll denn ſonſt unterſchiedene Dinge ausmachen, als der Unterſchied des Weſens und der Exiſtenz? Da nun Subject und Kraft eine Subſtanz ausmachen, woraus ſoll man wiſſen, ob unterſchiedene Subſtanzen da ſind, als daraus, wenn ſie ein unterſchiedenes Weſen haben, oder wenn wenigſtens iedwede ihr beſonderes Subject hat, von welchem letztern dieſes das Kennzeichen iſt, wenn iedwedes beſonders bewegt werden kan. Wo derowegen dieſe Unterſchiede vorhanden ſind, da widerſpricht man ſich entweder ſelbſt, oder man muß einen ſchlechterdings willkührlichen Begriff, und welcher allem demjenigen, was uns die Natur lehret, zu wider iſt, zum Grunde legen, wenn man dennoch nur eine einzige und einfache Subſtanz erzwingen will, z. E. das Feuer und das Waſſer, die Luft und ein Stein, haben ganz andere Eigenſchaften und Kräfte. Sie können auch iedwedes beſonders bewegt werden. Iſt es denn nicht unſinnig, zu leugnen, daß ſie beſondere Subſtanzen ſind? Man muß ſich nur wundern, wie iemand ſo verblendet ſeyn, und ſo wider das Zeugniß ſeiner Sinne und wider alle Grundſätze der Vernunft reden kan. So viel räumen

wir zwar ein, daß die endlichen Dinge, die miteinander in Verknüpfung ſtehen, ein zuſammengeſeztes Ganzes ausmachen, und alſo auch in ſofern als eine einzige zuſammengeſezte Subſtanz angeſehen werden können. Allein davon iſt auch die Frage nicht, und dieſes ſchadet unſerm Beweiſe nicht.

§ 213.

Beweis der Wirklichkeit Gottes aus denen Veränderungen, daraus die Welt beſtehet.

Ein anderer Beweis der Wirklichkeit Gottes kan dieſer ſeyn. Wir treffen in der Welt eine Reihe von Veränderungen an, welche ſich auch mit einer gewiſſen Aehnlichkeit ereignen; daher ſich gewiſſe Geſetze davon abſtrahiren laſſen. Und dieſe Veränderungen zuſammengenommen, machen nebſt denen Subſtanzen, daran ſie ſich befinden, eben die gegenwärtige Welt aus. Da nun dieſe Veränderungen wirklich von einander unterſchiedene Dinge ſind, und alſo die Reihe, in welcher ſie auf einander gefolget ſind, nicht unendlich ſeyn kan § 148, 149; gleichwohl der erſte Anfang derſelben ſeine erſte Urſache haben muß: So muß man irgend einmal auf eine ſolche Urſache derſelben kommen, welche nothwendig und von Ewigkeit her iſt. Wollte man nun gleich zur nächſten Urſache eine Kraft annehmen, ſo müßte doch dieſelbe in einer Subſtanz ſeyn. Demnach muß in einer oder mehrern Subſtanzen die erſte Urſache von der Reyhe der Veränderungen zu finden ſeyn,

welche wir in der Welt antreffen, und die die Welt ausmachen. Dieſe erſte Urſache, weil ſie ewig und nothwendig iſt, muß unendlich lange vorher geweſen ſeyn, ehe ſie die Wirkung gethan hat, aus welcher die gegenwärtige Welt entſtanden iſt. Dieſes iſt nicht mehr als auf zweyerley Art möglich. Entweder die erſten Urſachen der Welt haben ein ſolches Weſen, welches eine erſte freye Thätigkeit, die es zuvor nicht that, zu thun anfangen kan; oder ſie ſind zwar von Ewigkeit her immer auf einerley Art thätig geweſen, es iſt aber nur nicht eher, als in einem gewiſſen Zeitpuncte, eine Welt daraus geworden, welches daran gelegen haben müßte, weil ſie nicht eher als in denſelben Zeitpuncte in die nöthige Verbindung gekommen wären. Dieſes letztere war Epicuri Meinung, welcher vorgab, daß die kleineſten Theilgen der Materie von Ewigkeit her in Bewegung geweſen wären, bis aus unzehligen Verbindungen endlich einmal die gegenwärtige Welt entſtanden wäre. Es iſt aber ſolches Vorgeben ſehr ungereimt. Denn 1) werden hiermit ſehr viele endliche Dinge als ewig geſetzt, da doch ein iedes endliches Ding zufällig iſt, § 33. Ferner 2) wäre mit und in ihnen eine unendliche Reyhe von wirklichen Veränderungen vorgegangen, dergleichen unendliche Reyhe aber ſich widerſpricht § 148, 149. 3) Wäre dadurch die Ordnung, welche wir

in

in der Welt antreffen, nicht möglich, welches weiter unten ferner erkläret werden ſoll. Folglich muß die erſte Urſache der Welt eine ſolche ſeyn, welche erſte freye Grundthätigkeiten hat anfangen können. Eine ſolche aber ſind die Elemente der Körper nicht, an welchen wir keine Spur einer ſolchen Fähigkeit antreffen, indem ſie allezeit dergeſtalt wirken, daß ihre Action bey eben denſelben Umſtänden nicht unterbleiben, oder anders geſchehen kan. Daß unſere Seelen nicht die Urſache der Welt ſind, ob ſie wohl freye Grundthätigkeiten anfangen können, iſt vorhin klar, und es wird es auch niemand ſagen. Folglich bleibt nichts übrig, als daß die erſte Urſache aller in der Welt vorgehender Veränderungen eine von der Welt unterſchiedene und ewige Subſtanz iſt, welche auch, weil in denen Veränderungen in der Welt Ordnung angetroffen wird, § 185, 222, verſtändig ſeyn muß. Folglich iſt ein Gott, von deſſen Weſen hiermit ſo gleich erhellet, daß derſelbe ein freyer Geiſt ſeyn müſſe.

§ 214.

Erläuterung. Wie ungereimt die epicuriſche Meinung ſey, vermöge welcher man ſetzen muß, die kleinſten Theilgen, daraus die Welt beſtehet, wären von dem Urſprunge der Welt, und vielleicht von Ewigkeit her in einer unordentlichen Bewegung geweſen, in welcher ſie von ihren Directionslinien immer abgewichen wären, bis endlich einmal die Welt in einem

einem gewiſſen glücklichen Zeitpuncte daraus entſtanden, welche ſo lange fortdaure, als es die damals geſchehene Verbindung mit ſich bringe: Wie ungereimt, ſage ich, dieſes Vorgeben ſey, kan man ſich noch ferner alſo erläutern: 1) Wir finden in der Natur keine Spur, daß die Bewegungskräfte der Körper ihre Direction ohne Regel veränderten, ſondern die Geſetze der Bewegung ſind beſtändig. Da nun aber die kleinſten Theilgen, aus denen die Welt entſtanden iſt, ihr Weſen noch ietzo haben müſſen: So ſiehet man, daß ihr Weſen gar nicht von der Art ſey, als es in der epicuriſchen Erdichtung angenommen wird. 2) Die Vertheidiger dieſes Irrthums ſind Materialiſten, welche keine Geiſter glauben, ſondern das Denken und Wollen vor Arten der Bewegungen halten, welches ganz widerſprechend und unſinnig iſt, wie iedweden die innerliche Empfindung lehret, und in der Pnevmatologie weiter ausgeführet werden wird. 3) Da alſo die kleinſten epicuriſchen Theilgen keine Geiſter ſind, welche nach Begriffen und Entſchlüſſungen ihre vorige Art zu agiren verändern könnten: So iſt die Abweichung von der Directionslinie ihrer Bewegung ein blindes Ohngefehr, worzu nicht die geringſte vernünftige Urſache angegeben werden kan, welches mit dem Satze von der zureichenden Urſache ſtreitet.

§ 215.

§ 215.

Beweis der Wirklichkeit Gottes aus der Reyhe der Bewegungen.

Drittens kan man einen Beweis, daß ein Gott ſey, von der Betrachtung der Reyhe der Bewegungen hernehmen und alſo ſchlüſſen. Es giebt in der Welt eine Reyhe von Bewegungen, ja es giebt unzehlige Reyhen derſelbigen. Entweder die Reyhen der Bewegungen gehen in alle unendliche Ewigkeit hinaus, und zwar dergeſtalt, daß immer eine endliche Subſtanz die andere beweget, indem ſie ſelbſt in Bemühung iſt, den Ort derſelbigen einzunehmen: Oder die Reyhen von Bewegungen haben ihren Grund zuletzt in ſolchen Thätigkeiten, welche etwas anders als eine Bewegung ſind. Nun iſt das erſte ungereimt. Denn eine unendlich fortgehende Reyhe von Urſachen und Wirkungen iſt widerſprechend § 148, 149, und daß man ſich nicht etwan auf eine unendliche Reyhe von Angenblicken in der Ewigkeit, als auf eine Inſtanz hierwider beruffen könne, iſt auch ſchon erwieſen worden, § 156. Folglich iſt das letzte wahr, nemlich alle Bewegung kömmt zuletzt von einer Thätigkeit her, welche etwas anders als eine Bewegung iſt. Nun kan man auf unterſchiedene Art fort ſchlüſſen. Erſtlich alſo: Diejenige Thätigkeit, aus welcher zuletzt eine Reyhe von Bewegungen ihren Urſprung nimmt, iſt entweder eine Action einer ſolchen Kraft, welche alle nur mögliche Vollkommenheiten hat, und alſo unendlich iſt, oder ſie iſt eine Action einer endlichen Kraft.

Iſt

Iſt die Kraft endlich: So iſt ſie zufällig. Und folglich muß ſie doch irgend einmal ihren allerletzten Grund in einer unendlichen Kraft haben § 31, 33. Und da iedwede Kraft in einem Subjecte iſt: So müſſen alle Reyhen der Bewegungen zuletzt die Thätigkeit einer unendlichen Subſtanz zur Urſache haben § 144, 145. Die Dinge ſelbſt, welche beweget werdet, ſind dergleichen Subſtanzen nicht. Daß es unſere Seelen nicht ſind, deſſen ſind wir uns auch bewußt. Folglich iſt die Subſtanz, in deren Thätigkeit zuletzt alle Bewegungen ihren Grund haben, von der Welt unterſchieden, ich meine, weder unſere Seelen, noch die Materie ſind dieſelbe Subſtanz. Und da ihre Kraft von unendlicher Vollkommenheit ſeyn muß § 137: So iſt ſie auch verſtändig. Folglich iſt ein Gott. Oder man kan auch alſo fort ſchlüſſen: Weil durch die Bewegungen, die in der Welt vorgehen, reguläre Wirkungen heraus kommen: So muß entweder dasjenige, was in der Welt die erſte Urſache von den Bewegungen iſt, ſelbſt iedesmal einen Verſtand haben, oder es muß doch von einem verſtändigen Dinge herkommen, und abgerichtet ſeyn, oder noch abgerichtet werden. Nun aber hat die Materie keinen Verſtand, und wollte man gleich den einfachen Theilen derſelben einen Verſtand zuſchreiben: So geſchähe ſolches vors erſte ohne Grund, und hernach hätte man doch noch keine Urſache, aus welcher ſich ihre

re Uebereinſtimmung verſtehen lieſſe, wofern ſie nicht durch eine andere von ihnen unterſchiedene Urſache verbunden ſind, und davon dependiren. Daß auch unſere Seele nicht etwan die zureichende Urſache der Bewegungen in der Welt ſey, iſt vor ſich klar. Folglich erhellet abermal, daß alle Bewegungen zuletzt von der Thätigkeit einer ſolchen Urſache herkommen müſſe, welche von der Materie und den Seelen, und alſo von der Welt unterſchieden, gleichwohl aber verſtändig und ewig iſt, mit einem Worte, daß ein Gott iſt.

§ 216.

Erläuterung.

Wenn die Atheiſten hier ausweichen wollen: So müſſen ſie entweder leugnen, daß Bewegungen ſind, oder zu dem gewöhnlichen Schlupfwinkel der unendlich fortgehenden Reyhe ihre Zuflucht nehmen. Allein was das erſte anlangt: So wäre es erſtlich wider alle Empfindung und wider das Weſen des Verſtandes, die Bewegungen zu leugnen. Daher ein ſolches Vorgeben gar nicht widerleget, ſondern verlachet zu werden verdient. Ferner, wenn auch iemand etwa wegen unrichtiger Begriffe vom Raume die Bewegung nur nicht völlig nach unſerm Begriffe zugeben wollte: So müßte er doch ſo viel einräumen, daß dasjenige, was ihm Bewegungen zu ſeyn ſchienen, reale Veränderungen wären. Und alsdenn behält unſer Beweisgrund ſeine Gültigkeit. Was aber das andere, nemlich die Möglichkeit einer unendlich

lich fortgehenden Reyhe anbetrifft: So iſt dieſelbe nicht nur § 148, 149, weitläuftig widerleget worden, ſondern es kommt auch hier noch ein beſonderer Umſtand hinzu. Denn wenn man ſich die Reyhe von Bewegungen auf dieſe Art unendlich vorſtellen wollte, daß nur immer eine Subſtanz, indem ſie ihren Ort zu verändern in Bemühung iſt, vermöge ihrer Undurchdringlichkeit, ein Exiſtentialgrund § 36, 79 würde, warum ihr die andere ausweichen müßte, ohne daß man endlich zur Urſache der Bewegung eine ſolche Thätigkeit annähme, welche etwas anders als eine Bewegung iſt: So würde dieſe Vorſtellung nicht einmal mit demjenigen übereinſtimmen, was wir a poſteriori in der Welt wahrnehmen. Denn in der Naturlehre iſt offenbar, daß die Dinge einander nicht bloß als Exiſtentialgründe bewegen, ſondern daß es thätige Bewegungskräfte giebt.

§ 217.

Beweis der Wirklichkeit Gottes aus der Zufälligkeit der Welt.

Viertens kan man die Wirklichkeit Gottes vermittelſt des Satzes von der Zufälligkeit, § 33, unmittelbar alſo erweiſen. Von allem, was nur in der Welt vorkommt, läßt ſich denken, daß es einmal nicht geweſen ſey. Von den Zuſtänden der Dinge wiſſen wir es ſo gar aus der Erfahrung, daß ſie vor einiger Zeit noch nicht waren. Folglich iſt alles, was in der Welt vorkommt, zufällig, und mithin iſt auch die ganze Welt zufällig.

Da nun das Zufällige ſeine Wirklichkeit durch eine wirkende Urſache haben muß § 31: So hat die ganze Welt ihre Wirklichkeit von einer von ihr unterſchiedenen Urſache. Und weil man, dafern ſie nicht nothwendig und unendlich, und mithin auch verſtändig iſt § 136, allemal wiederum alſo ſchlüſſen kan: So giebt es eine von der Welt unterſchiedene nothwendige und verſtändige Urſache der Welt, d. i. es iſt ein Gott. Dieſen Beweisgrund pflegen einige alſo auszudrücken: weil die Welt ihren zureichenden Grund nicht in ſich habe: So müſſe ſie ihn auſſer ſich haben, indem alles was iſt, ſeinen zureichenden Grund haben müſſe. Der Grundſatz ſelbſt iſt in dem Verſtande, wie ihn die Herren Leibnitzianer nehmen, ohne Einſchränkung nicht ganz wahr, § 84; iedoch wird er in dieſem Beweiſe in Anſehung ſeines wahren Theiles applicirt. Da aber das Wort Grund dennoch auch hier ſchwankend bleibt, und das eine mal einen Idealgrund, das andere mal einen Realgrund bedeutet § 79: So ſehe ich nicht, warum man nicht lieber deutlich reden will. Die Meinung nemlich iſt dieſe: Weil ſich das Nichtſeyn der Welt denken läßt: So braucht ſie eine wirkende Urſache § 31, 33, und endlich muß man auf eine ſolche Urſache kommen, bey welcher durch das ihr beygelegte Weſen das Nichtſeyn ſchon ausgeſchloſſen wird, weil das Weſen unſeres Verſtandes

Erläuterung, warum hierbey der leibnitziſche Satz vom zureichenden Grunde nicht brauchbar iſt.

es

es ſo mit ſich bringet, alles von einer wirkenden Urſache herzuleiten, deſſen Nichtſeyn ſich denken läßt, und nur dasjenige Ding vor ewig zu halten, wo das Nichtſeyn dem ihm beygelegten Weſen widerſpricht, § 33.

§ 218.

Beweis der Wirklichkeit Gottes aus der Reyhe der cauſarum vniuocarum.

Der fünfte Beweis ſoll dieſer ſeyn. Wir treffen in der Welt Subſtanzen an, welche beſtändig ihres gleichen erzeugen, nemlich die Thiere, Bäume und Pflanzen, welche dahero cauſae vniuoce ſind, § 62. Daß ſie wirklich von einander unterſchiedene Subſtanzen ſind, iſt daraus offenbar, weil iedes vor ſich beweget und ernähret wird, und nach dem Untergange des einen, das andere noch übrig iſt. Ein iedes Glied in der Reyhe der ſich fortzeugenden Subſtanzen iſt ſpäter als dasjenige, von welchem es gezeuget worden. Folglich iſt die Reyhe endlich § 148, 149. Was wäre widerſprechender, als z. E. eine unendliche Reyhe von Söhnen, da iedweder einen Vater, die ganze Reyhe aber keinen Stammvater hätte, da iedweder einmal nicht geweſen wäre, und da man gleichwol von der ganzen Reyhe, welche ſie zuſammen genommen ausmachen, nicht auch ſagen könnte, daß ſie einmal nicht geweſen ſey. Folglich ſind in iedweder Art von cauſis vniuocis erſte Indiuidua geweſen, von denen die übrigen abſtammen. Z. E. wenn alle Thiere durch Verbindung zweyerley

Geſchlechts fortgepflanzt werden: So muß von iedweder Art von Thieren wenigſtens ein erſtes Paar geweſen ſeyn. Ferner muß von allen Vegetabilibus wenigſtens ein erſtes geweſen ſeyn. Nun wollen wir nachſinnen, wie die erſten haben entſtehen können. Entweder ſie ſind, ohne daß eine verſtändige Urſache dabey Antheil gehabt, bloß durch die mannichfaltige Bewegung der materiellen Theilgen in der Welt zuſammengeſetzt worden; Oder es iſt eine verſtändige Urſache dabey geſchäftig geweſen, welche ſie entweder ſelbſt gebildet und hervorgebracht, oder doch diejenige Verknüpfung von Dingen gemacht hat, nach denen ihre Bildung und Entſtehung hat erfolgen müſſen. Nun aber kan das erſte gar nicht ſtatt finden. Denn in den Körpern ſo wohl der Pflanzen als Thiere iſt Ordnung und Regelmäßigkeit, welche auch ſo unbeſchreiblich groß iſt, daß, wenn man ſagen wollte, ſie könnten ohne verſtändige Urſache von ungefehr entſtanden ſeyn, dieſes noch viel ſchlimmer wäre, als wenn man vorgäbe, daß ein Haus oder eine Stadt von ungefehr zuſammenfliegen könne. In den Menſchen und übrigen Thieren ſind noch über dieſes Seelen, deren Exiſtenz, Einfachheit und weſentlicher Unterſchied von aller Materie in der Pnevmatologie erwieſen werden ſoll. Dieſe Seelen vor ewig zu halten, iſt ungereimt § 33. Und

wenn

wenn ſie es auch ſeyn könnten: So möchte ich doch wiſſen, wie ſie von ungefehr in die Verknüpfung mit ſo künſtlichen Leibern, und zwar mit ſolchen, zu denen ſie ſich eben ſchicken, hätten kommen können. Zu ſagen, daß die Materie, als die unedlere Subſtanz, die Seelen hervorbringen könne, iſt widerſprechend. Denn in der Wirkung wäre unzehlich mal mehr, als wozu in der wirkenden Urſache die Kraft vorhanden wäre § 78. Folglich muß bey der Entſtehung der erſten Thiere und Vegetabilium eine verſtändige Urſache geſchäftig geweſen ſeyn, welche ſie gebildet und hervorgebracht, oder doch die Verknüpfung, wodurch ſie entſtanden ſind, regieret hat; welche alſo von den Seelen und der Materie, und mithin von der Welt unterſchieden iſt. Sollte auch die nächſte Urſache noch nicht eine ewige und nothwendige Subſtanz geweſen ſeyn: So müßte man doch zuletzt auf eine nothwendige kommen, welche alſo Gott iſt.

§ 219.

Wie iedweder Menſch von der Betrachtung ſeiner eigenen Perſon auf die Wirklichkeit Gottes ſchlüſſen kan.

Weil der angeführte Beweisgrund ſich überhaupt auf alle Indiuidua der Thiere, Bäume und Pflanzen ſchicket, auch auf diejenigen, welche noch heut zu Tage nach dem Lauffe der Natur erzeuget werden: So kan man auch von iedwedem Indiuiduo anfangen, und von demſelben auf die Exiſtenz Gottes ſchlüſſen. Dieſes iſt ein Theil

von demjenigen, was man meinet, wenn man ſagt, iedweder Wurm, iedwedes Gräslein beweiſe ſeinen Schöpfer. Ich will nur zeigen, wie iedweder ſo gleich von ſeiner eigenen Perſon auf die Wirklichkeit Gottes ſchlüſſen kan. Nemlich man kan alſo ſagen. Ich bin nur ſeit kurzer Zeit, und von meinen Eltern erzeuget. Meine Eltern ſind nicht die zureichende Urſache von mir. Durch ihr Bemühen haben ſie mir weder die Seele geben, noch einen ſo künſtlichen Leib bilden können, indem ſie weder die Kräfte der Seele, noch die Bildung des Körpers genugſam verſtanden, oder in ihrer Gewalt gehabt haben. Sie müßten, indem ſie mir die Wirklichkeit gegeben hätten, entweder nach deutlicher Erkenntniß gewirkt haben, welches niemand ſagen wird; oder ſie müßten die zureichende Kraft darzu ohne deutliche Erkenntniß gehabt haben. Allein, erſtlich hätten ſie doch die Seele und die Grundkräfte derſelben nicht hervorbringen können § 144. Hätten ſie aber die Seele nur belebet, und zur Zuſammenſetzung oder Auswickelung des Körpers etwas beygetragen: So müßte dieſes nach gewiſſen Geſetzen geſchehen ſeyn, welche von ihrer eigenen Kraft independent ſind. Sie ſelbſt müſſen von etwas andern dependiren § 33. Und ſowohl die Regelmäßigkeit meines Körpers, als die Vollkommenheit des Weſens meiner Seele zeiget, daß die zurei-

chende

chende Urſache ihrer ſelbſt, und der Geſetze, nach denen ſie gewirket haben, eine verſtändige ſeyn muß. Ferner, die körperliche Materie, welche unedler als meine Seele iſt, und keinen Verſtand hat, kan noch viel weniger weder die zureichende Urſache von mir ſeyn, noch auch vor ſich ſelbſt meine Eltern zu einer zureichenden Urſache gemacht haben. Folglich ſind meine Eltern und alle körperliche Dinge in der Welt nur unzureichende Mittelurſachen von mir geweſen; die wahre Haupturſache aber muß ein verſtändiges von der Materie und den Seelen, und alſo von der Welt unterſchiedenes höchſt vollkommenes Weſen geweſen ſeyn, d. i. Gott muß mein Schöpfer ſeyn, welcher mich entweder unmittelbar geſchaffen hat, ſo daß ich nur nach denen von ihm gemachten Verknüpfungen und Geſetzen der Actionen damals allererſt belebt und gleichſam ausgewickelt worden, oder welcher doch überhaupt die Geſetze der Verknüpfungen gemacht hat, nach denen ich entſtanden bin, und wodurch der in mir denkende Geiſt das Leben und einen organiſchen Körper bekommen hat, es mag zugegangen ſeyn, auf was vor Art es wolle.

§ 220.

Die Atheiſten meinen ſich hier mit den Revolutionen der groſſen Weltkörper oder auch wohl der ganzen Welt zu helfen. Wenn

Widerlegung der atheiſtiſchen Revolutionen.

Wenn man vorgiebt, das menſchliche Geſchlecht ſey von Ewigkeit: So fällt die Ungereimtheit gar zu ſehr in die Augen. Hingegen vor diejenigen, welche nicht nachzuſinnen gewohnt ſind, klinget es ſchon etwas ſcheinbarer, wenn man von groſſen Revolutionen redet, wie aus einem Chaos eine Welt werde, wie bald ein Planet aus einer Sonne, bald wiederum eine Sonne aus einem Planeten geworden ſeyn ſoll. Es iſt aber in Anſehung dieſer Revolutionen folgendes zu merken. Erſtlich, wenn gleich dieſelben vollkommen möglich und richtig wären: So gewönne man dadurch nichts, es würde auch durch Annehmung noch ſo vieler Revolutionen die Frage von dem Urſprunge der Welt nicht etwa aufgelöſet, ſondern es würde nur die Beantwortung derſelben auf eine argliſtige Art ins weite Feld hinaus geſchoben. Denn eine wirklich unendliche Menge von Revolutionen anzunehmen, iſt widerſprechend und ungereimt, § 148, 149. Nimmt man hingegen eine endliche Menge derſelben an: So gewinnet man dadurch nicht das geringſte bey Leuten, welche die Sache verſtehen; weil eine endliche Zahl, und wenn ſie auch aus vielen tauſend Ziefern beſtünde, gegen die Ewigkeit nimmermehr ein Verhältniß bekommen kan, § 139. Leute von ſchwachem Verſtande ſind ſo geartet, daß es ihnen wunderlich vorkommt, wenn man ſagt, die Welt habe

Erſte Beantwortung.

nur

nur etliche tauſend Jahre geſtanden, weil ſie dieſe Zahl mit leichter Mühe überdenken, und alſo nach dem Urſprunge der Welt mit ungeſchwächter Lebhaftigkeit fragen. Nennet man ihnen aber eine recht ungeheuer groſſe Zahl, oder verſichet ſie gar, ſie möchten ſich die Zahl ſo groß vorſtellen, als ſie wollten: So würde ſie der Zahl der Jahre des Weltalters niemals gleich werden: So ſtellen ſie ſich zufrieden. Sie bilden ſich ein, die Vertheidiger eines unüberdenklich groſſen Weltalters hätten ihrem Verſtande mehr Genüge gethan, als diejenigen, welche daſſelbe auf eine geringe Zahl eingeſchränket haben. Sie verwirren nemlich den Fall, da ihr Verſtand bey Ueberdenkung einer allzugroſſen Zahl ermüdet iſt, und die Luſt weiter zu fragen verlohren hat, mit demjenigen, da ihrer Begierde zu wiſſen dergeſtalt genug geſchehen, daß man nicht weiter zu fragen Urſache gehabt hat. Hiernächſt aber ſind auch die atheiſtiſchen Revolutionen die abgeſchmackteſte Sache, die in der Welt erdacht werden kan. Denn man nimmt nicht nur dieſelben als eine bloß hiſtoriſche Sache an, die man doch nicht hiſtoriſch beweiſen kan, ohne den geringſten Grund anzugeben, wie dieſelben möglich ſind; ſondern wenn die Welt, oder unſere bewohnte Erdkugel durch eine ſolche Revolution entſtanden ſeyn ſoll: ſo kömmt in die Wirkung unzehligmal mehr, als in der Urſache Kraft geweſen iſt, § 78.

Andere Beantwortung.

Ich meine, die Welt iſt ja regelmäßig, wie ſoll ſie denn ohne verſtändige Urſache aus einem Chaos haben zum Vorſchein kommen können? Die Erdkugel iſt ja mit Pflanzen und Thieren angefüllet. Wo ſollen die hergekommen ſeyn, wenn ſie etwa ein veralteter Fixſtern iſt, über welchen mit der Zeit eine Rinde geworden, oder dergleichen. Die Herren, welche mit ſolchen Revolutionen handeln, kommen mir noch nicht ſo klug vor, als ein Krahmer, welcher nur vor die Bude, nicht aber vor die Waare ſorgen wollte. Denn wenn man ihnen gleich ihr Chaos zugiebt; ich will noch freygebiger ſeyn, wenn man ihnen auch geſtattet, daß ſie nach ihrer Einbildung den Urſprung eines ganzen Planeten mit Erde und Waſſer, Luft und Feuer ſollen heraus bringen können, wiewohl es der Wahrheit nach nicht eingeräumet werden kan: So iſt es doch recht bäuriſch und ungeſchickt, wenn man ſich einbildet, hiermit den Urſprung der Welt verſtändlich gemacht zu haben. Denn es iſt ja noch immer die Frage, wo die Thiere und Pflanzen hergekommen, deren Urſprung ihrer Regelmäßigkeit wegen ohne verſtändige Urſache nicht möglich iſt.

§ 221.

Beweis der Wirklichkeit Gottes aus der Regelmäßigkeit Welt.

Nun wollen wir auch aus der Regelmäſſigkeit der Welt, beſonders betrachtet, einen Beweis vor die Wahrheit hernehmen, daß ein Gott ſey. Wir treffen in der Welt eine ordent-

ordentliche und regelmäßige Verknüpfung und Folge der Dinge an, welche uns augenſcheinlich darauf führet, daß ſie nach Ideen gebildet ſey, und eine verſtändige Urſache habe. Daß wir von dieſer Verknüpfung nicht die regierende Urſache ſind, iſt auſſer Streit. Es iſt vielmehr die Frage, wie die Seelen ſelbſt zu ihren ordentlich und regelmäßig gebaueten Leibern gekommen, und damit vereiniget worden. Die Materie, da ſie keiner Ideen fähig iſt, kan auch nicht, ohne von einer verſtändigen Urſache regieret zu werden, nach einer Idee ordentlich wirken. Folglich zeiget dieſe Ordnung und Regelmäßigkeit entweder an, daß die Welt durch eine von ihr unterſchiedene verſtändige Urſache gebildet worden, oder man muß zugeben, daß alle in dem Baue der Welt und ihrer Theile, im groſſen und kleinen, befindliche Ordnung nur anſcheinend, und etwas ſey, welches von ungefehr entſtanden wäre. Nun iſt das letztere eine unendlich groſſe Unwahrſcheinlichkeit; daher denn dieſelbe dennoch anzunehmen, eine unendlich groſſe Narrheit wäre. Mithin iſt das erſtere vor demonſtrativ gewiß zu halten § 207, daß nemlich die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt einer von der Welt unterſchiedenen verſtändigen Urſache zuzuſchreiben iſt, und daß folglich ein Gott iſt. Ich habe nur noch die beyden Umſtände weiter zu erläutern, daß in der Welt wirklich Ordnung

ſey,

ſey, und daß es thöricht ſey, dieſelbe nicht von einer verſtändigen Urſache herzuleiten, ſondern ihr einen ungefehren Urſprung zuzuſchreiben.

§ 222.

Beweis, daß in der Welt Ordnung und Regelmäßigkeit ſey.

Daß in der Welt Ordnung und Regelmäßigkeit vorhanden ſey, kan man unter andern aus folgenden Umſtänden abnehmen, welche man ſich fleißig bekannt machen muß, wenn man die Bücher recht gebrauchen will, welche aus der Betrachtung der Ordnung in unterſchiedenen Arten der Dinge auf Gott und deſſen Eigenſchaften ſchlüſſen lehren.

Erſter Grund.

1) **Die Maſchinen, welche die Natur** erzeuget, nemlich die Thiere, Pflanzen und Bäume, **ſind, dafern ſie zu einerley Art gehören, in allen weſentlichen Theilen einander ähnlich.** Ich meine, es iſt allezeit das Erzeugete in allen weſentlichen Theilen derjenigen Art von Dingen ähnlich, von welchen es erzeuget worden. Dieſes trifft, wo nicht durch auſſerordentliche Umſtände einmal der Lauf der Natur verhindert wird, und ein verdorbenes indiuiduum zum Vorſcheine kommt, allemal zu. So viel Glieder ein geſunder Menſch oder ein anderes Thier hat: So viel haben auch die andern geſunden indiuidua von ſeiner Art. Eben ſo verhält es ſich mit den Pflanzen und Bäumen.

Anderer Grund.

2) **Der organiſche Körper eines iedweden Thieres oder einer iedweden Pflanze hält,** wenn

wenn man auch ein einzelnes *indiuiduum* betrachtet, und es nicht erſt mit andern vergleichet, unbeſchreiblich viel Ordnung und Kunſt in ſich. Z. E. bey den Menſchen und andern Thieren ſind die rechte und linke Seite einander ähnlich, das Mittel aber unähnlich. Der ganze Körper iſt nach Verhältniſſen gebauet, die ſich wohl ausnehmen, z. E. die Länge des Menſchen und die Länge der Linie, wenn er die Arme ganz ausſpannet, ſind einander gleich. Die Länge von den Ellenbogen bis zu dem äuſſerſten der Finger, und die Länge der Beine von den Knien an gerechnet, ſind einander gleich. An der Bildung des Geſichts fällt die Ordnung ſogleich in die Augen. Vitruvius hat ohne Zweifel Recht, wenn er glaubet, daß die Baukunſt ihren Urſprung durch Nachahmung der Ordnung genommen, welche an den Körpern der Menſchen und Thiere in die Augen leuchtet. Gleichwie bey den Körpern der Menſchen und Thiere, ja auch der Bäume und Pflanzen im Ganzen Ordnung iſt: So iſt ſie auch in allen Theilen derſelben, wenn man ſie als ein Ganzes betrachtet, wiederum zu finden, dergeſtalt, daß man bey der Zergliederung derſelben darüber erſtaunen muß. Und da andere Arten der Verwunderung nach und nach aufhören müſſen, nachdem uns die Sache völlig bekannt geworden: So

muß

muß die Bewunderung der Ordnung in den natürlichen Dingen beſtändig zunehmen, ie weiter man dieſelben betrachtet, weil man darinnen immer noch mehreres wahrnimmt, ie länger man nachſuchet, und weil auch die Menge der Thiere und vegetabilium, in denen allen unausſprechlich viel Ordnung iſt, unzehlig mal gröſſer iſt, als daß wir ſie iemals auslernen könnten. 3) **Die unterſchiedenen Theile der Welt beziehen ſich immer auf einander**, ſo daß durch die Einrichtungen des einen ein gewiſſer Gebrauch des andern möglich wird, welcher mit dieſen und unzehligen andern Dingen wiederum in Uebereinſtimmung ſtehet. Z. E. die Einrichtung des Auges, ungeachtet es aus ſo ſehr mannigfaltigen Theilen beſtehet, beziehet ſich auf das Licht. Die Einrichtung des Ohres, deſſen Theile abermal erſtaunend mannigfaltig ſind, beziehet ſich auf den Schall u. ſ. f. und zwar geſchieht dieſes mit einer gewiſſen Aehnlichkeit und Uebereinſtimmung in allen Thieren. Die Stellung, in welcher ſich die Erde gegen die Sonne befindet, beziehet ſich auf die Fähigkeit bewohnt zu werden. Wäre ſie weiter: So müßten wir vor Kälte verderben, und wäre ſie der Sonne näher: So müßten wir vor Hitze umkommen. Die Einrichtung des Erdbodens und die Veränderungen, welche darauf vorgehen, beziehen ſich alle zuſammen auf die Fähigkeit bewohnt zu wer-

Dritter Grund.

werden. Der Erdboden darf weder härter noch weiter ſeyn, als er iſt, wenn er ſoll bewohnet und angebauet werden können. Die abwechſelnde Witterung, Wind, Regen, Thau, u. ſ. f. dienet zur Fruchtbarkeit. Man findet an vielen Thieren, beſonders an den Inſecten, welche der größten Gefahr umzukommen unterworfen ſind, daß ſie ungemeine Sorgfalt vor die Erhaltung ihrer Jungen, welche erſt künftig zum Vorſchein kommen werden, anwenden. Sie machen Anſtalten, welche ſich offenbar auf die Erhaltung ihrer Jungen beziehen. Und da ſie ſolches nicht aus vernünftiger Ueberlegung * thun können: So muß eine andere verſtändige Urſache vorhanden ſeyn, welche dieſe Einrichtung der Dinge in der Welt gemacht hat. Die Beſchaffenheit der unterſchiedenen Arten der Thiere ſtimmet nicht nur mit dem Futter überein, davon ſie leben; ſondern es iſt auch in dem Baue ihres Körpers eine ſolche Uebereinſtimmung des einen Gliedes mit den andern, daß ſie allererſt durch die Verbindung vieler zuſammen fähig werden, in demjenigen Elemente zu leben, darinnen ſie ſich wirklich befinden. Z. E. die Vögel machen nicht nur die Flügel und die Geſtalt ihres Bruſtbeines zum Fliegen geſchickt, ſondern es ſind auch der Kopf und die Naſenlöcher darnach eingerichtet. Die Fiſche machen nicht nur ihre branchiae unter

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben § 147.

ter dem Waſſer zu leben geſchickt, ſondern es ſind auch die Floßfedern und der Schwanz zu dieſer Lebensart, und zu keiner andern ausdrücklich abgerichtet. Ich könnte dergleichen Umſtände unzehlige anführen. Alleine es iſt hier der Ort nicht darzu, zumal da gelehrte Leute hiervon zeithero ganze Bücher geſchrieben haben. Ich habe dieſe wenigen Exempel nur deßwegen zur Probe anführen wollen, weil der vorhabende Beweis in dem Gemüthe nicht eher recht kräftig werden kan, als bis man die Ordnung in der Welt von etlichen Exempeln abſtrahiret, und dadurch den Begriff derſelben in ſich lebhaft gemacht hat. Die Atheiſten geben uns immer Schuld, daß wir, ſo bald ſich nur eine Sache in der Welt zu etwas ſchickte, ſo gleich urtheilten, daß ſie um deſſelben, als um eines Endzwecks willen, hervorgebracht ſeyn müßte, und deßwegen auf eine verſtändige Urſache der Welt ſchlöſſen. Aus dem bisherigen aber wird erhellen, erſtlich, daß wir auſſer der zweckmäßigen Einrichtung der Dinge in der Welt, auch noch andere Ordnung und Regelmäßigkeit wahrnehmen; und ferner, daß wir die zweckmäſſige Einrichtung ſelbſt nicht etwan aus einzelnen Umſtänden, ſondern aus vielen zuſammen abſtrahiren, welche ſo wohl mit einem gewiſſen Zwecke als auch in Abſicht auf denſelben unter einander ſelbſt harmoniren. Dieſes iſt aber eben die rechte Art, Endzwecke

Anmerkung von der Richtigkeit dieſer Gründe.

zu abſtrahiren. Wir beobachten ſelbige durchgängig im menſchlichen Leben, und wo es recht angefangen worden, da finden wir auch, wenn die Sache ſinnlich gemacht werden kan, daß unſer Urtheil durch die Erfahrung beſtätiget wird. Wer alſo die Frage, ob ein Gott ſey, als ein vernünftiger Menſch und dem Weſen ſeiner Vernunft gemäß unterſuchen will, der muß dieſe Art zu ſchlüſſen gelten laſſen.

§ 223.

Erläuterung, warum man die Ordnung in der Welt keinem blinden Ohngefehr zuſchreiben könne.

Ich muß nun noch etwas weiter erläutern, warum es ungereimt zu ſagen ſey, daß die Dinge in der Welt von ungefehr in dieſe Ordnung gekommen wären, und etwan ſo lange darinnen blieben, als durch die Kraft der erſten Zuſammenkunft geſchehen könnte. Es kommt nemlich darauf an. Wenn man ſolches vorgeben wollte, ſo nähme man nicht nur unendlich viele Möglichkeiten an, welche alleſamt von ungefehr zuſammen getroffen ſeyn müßten; ſondern man nähme auch über dieſes, wenn man auf die demonſtrative Ungereimtheit der Atheiſterey ietzo noch nicht ſehen will, wenigſtens viele andere Sätze zugleich mit an, welche eine innerliche Unwahrſcheinlichkeit haben. Nemlich man muß Dinge ſetzen, welche der an andern Exempeln wahrzunehmenden Analogie entgegen ſind, welche Wirkungen ſetzen, ohne daß man eine Urſache darzu ſiehet, und welche vielmehr

mit dem, was uns von dem Weſen der Sache bisher bekannt worden, und was die Erfahrung lehret, ſtreiten. Folglich iſt der Satz, darinnen man bejahet, daß die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt von ungefehr ſey, eine unermeßlich groſſe Unwahrſcheinlichkeit, und folglich auch eine unermeßlich groſſe Thorheit, bey welcher man unendlich viele præſumtiones mirabilitatis, repugnantiae, deficientis cauſae, deficientium virium in data cauſa u. ſ. f. wider ſich hat. Ich bediene mich der Benennungen, welche der ſel. D. Hoffmann in ſeiner Vernunftlehre gebraucht hat, darinnen er von der Wahrſcheinlichkeit gründlicher, als gewöhnlich iſt, handelt. Nun erwäge man ferner, was vor einem Satze man eine unendlich thörichte Meinung entgegen ſetzen würde, wenn man den Urſprung einer ſo regelmäßigen Welt lieber einen blinden Ohngefehr, als einem weiſen Gott, zuſchreiben wollte. Wenn wir die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt einer von der Welt unterſchiedenen verſtändigen Urſache zuſchreiben: So kan doch ein Atheiſte wenigſtens nicht leugnen, daß eine ſolche Urſache möglich ſey. Wenn wir alſo die Sache nach dem Wege der Wahrſcheinlichkeit beurtheilen wollen: So nehmen wir hier nicht mehr als eine einzige Möglichkeit an. Und zwar beſtehet dieſelbe in der Setzung einer ſolchen möglichen Urſache, aus welcher ſich die Mög-

lichkeit aller dieſer zweckmäßigen Ordnung überflüßig begreiffen läßt. Noch weiter iſt es eine ſolche Urſache, in deren Weſen, ſo bald man ſie ſetzet, ſo gar die Nothwendigkeit liegt, daß ſie, wenn ſie eine Welt hat machen wollen, dieſelbe nothwendig hat ordentlich und zweckmäßig einrichten müſſen. Mit dieſer hypotheſi ſtimmen hernach nicht nur unendlich viele Umſtände, einzeln betrachtet, überein: Sondern es iſt hauptſächlich auch darauf zu ſehen, daß dieſe Umſtände wiederum unter einander ſelbſt übereinſtimmen. Und wer die Lehre von der Wahrſcheinlichkeit verſtehet, der wird wiſſen, wie viel es hiermit zu ſagen habe. Gott iſt demnach zu der Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt eine einzige, verſtändliche, vollkommen zureichende, und eine ſolche Urſache, bey deren Setzung zugleich die Nothwendigkeit folget, daß Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt ſeyn muß. Welche Cauſalwahrheit kommt wohl in der ganzen Natur vor, welche ſich auf eine andere, als auf dieſe Art von Beweiſen zuletzt gründet. Der gegenwärtige Beweis hat noch dieſen Vorzug, daß, da man in der Naturlehre einer endlichen Wahrſcheinlichkeit von dieſer Art eine ganz unſtreitige Gewißheit zuſchreibet, und die Gegner mit Recht als Unverſtändige und Einfältige verachtet, dieſer hingegen von unendlicher Gröſſe iſt, und zum Beweiſe der Wirklichkeit

Gottes unüberdenklich viele dergleichen Gründe dergeſtalt verbindet, daß man daraus abnehmen kan, daß man deren unendlich fort immer noch mehrere finden würde, wofern unſere Erkänntniß zunähme. Folglich machet dieſer Beweis die Wahrheit vollkommen gewiß, daß ein Gott iſt, und iſt den eigentlich ſo genannten ſtrengſten Demonſtrationen zum wenigſten gleich zu ſchätzen. An der Wirkung in unſerm Gemüthe aber übertrifft er dieſelben gemeiniglich gar ſehr weit § 207.

§ 224.

Was der Beweis der Wirklichkeit Gottes, welcher aus der Regelmäßigkeit der Welt hergenommen wird, vor andern Beweiſen voraus hat.

Es hat nemlich dieſer Beweis vor andern folgende Vorzüge. 1) Er iſt vor alle Leute. Auch die Einfältigſten, welche nicht einmal die ſchweren metaphyſiſchen Wörter verſtehen, ſind doch fähig, da, wo die Ordnung ſo merklich iſt, als ſie in der Natur wirklich iſt, dieſelbe wahrzunehmen, und davon auf eine verſtändige Urſache zurück zu ſchlüſſen. 2) Er giebt mehr Beruhigung als die andern, weil man nicht beſorgen darf, daß man etwa eines Verſehens wegen nur eine Scheindemonſtration gemacht habe. Denn in der Beurtheilung der Ordnung in der Welt mag man ſich hundert tauſendmal verſehen haben: So iſt in dem, was übrig bleibt, noch allemal genung vorhanden, was uns vernünftiger Weiſe verbinden kan, einen Gott zu glauben. 3) Dieſer Beweis kommt einem iedweden

weben allenthalben entgegen. Welcher Winkel iſt auf der Welt, da man nicht ordentlich eingerichtete natürliche Dinge wahrnähme. Die Menſchen ſowohl als andere Thiere leben und nähren ſich von nichts anders, als von Maſchinen, welche die Natur bildet, oder von Dingen, die durch dieſelben zubereitet werden. Die Regelmäßigkeit derſelbigen alſo muß einen iedweden, der aufmerkſam ſeyn will, vermittelſt dieſes Beweiſes alle Augenbicke erinnern, daß ein Gott ſey. Und hieran iſt zu Beförderung der Tugend auch am meiſten gelegen. 4) Dieſer Beweis offenbaret den Verſtand und die Weisheit Gottes auf die leichteſte und ſinnlichſte Art. Und endlich 5) widerleget er am leichteſten die höchſt ungereimten ewigen Revolutionen der Atheiſten.

§ 225.

Ob er durch den Einwurf geſchwächet wird, daß auch in der Welt viel Unordnung ſey.

Um alſo der Kraft deſſelben in dem Gemüthe keine Hinderniß übrig zu laſſen, will ich denſelben noch durch etliche Anmerkungen erläutern. Man kan einwenden, ob gleich in der Welt vieles vorkomme, daraus Ordnung erſcheinet: So treffe man doch auch vieles an, welches unordentlich und einem vollkommenen Urheber unanſtändig zu ſeyn ſcheine. Hierauf antworte ich: Die Ordnung, welche wir in der Welt wahrnehmen, beweiſet ſchon einen weiſen und vollkommenen Urheber derſelben mit vollkommener Gewißheit. Weil wir aber nicht die ganze

Welt überſehen, noch alle beſondere Zwecke ihres Urhebers wiſſen können: So iſt daraus a priori klar, warum wir keinen Ausſpruch thun können, was eine Unordnung in dem Ganzen ſey. Man kan wohl, wenn man einen Theil des Ganzen überſiehet, Ordnung wahrnehmen, nemlich diejenige, welche in dem bekannten Theile befindlich iſt. Aber wenn wir von gewiſſen Stücken keinen Grund ſehen: So kan man nicht eher ſchlüſſen, daß ſolches Unordnung ſey, als bis wir verſichert ſind, daß wir das Ganze und alle Zwecke und Mittel, welche da ſind, oder da ſeyn ſollen, zulänglich überſehen. *

§ 226.

* Es hat unlängſt wiederum ein gewiſſer berühmter Gelehrter die Beweiſe, welche man vor das Daſeyn Gottes aus dem Bau der Thiere und Pflanzen nimmt, unter allerley nichtigen Vorwande verächtlich zu machen geſuchet. Er meinet unter andern, es könne Jemand einwenden, ein ungefährer Zufall habe vielleicht vormals mangelhafte und gebrechliche Thiere hervorgebracht, welche ſich demnach nicht hätten erhalten können, und daſſelbe ſey ſo lange fortgegangen, bis endlich auch vollkommenere und beſtändig daurende Gattungen zum Vorſchein gekommen wären. Ferner wenn auch die Ordnung in dem Baue der Thiere noch ſo groß zugegeben würde: So möchte ſich von den herrlichen Eigenſchaften Gottes wenig daraus ſchlieſſen laſſen. Denn bald werde ſie vergeblich angebracht zu ſeyn ſcheinen, indem z. E. eine noch ſo künſtlich beſchriebene Fliege in dem erſten Gewebe einer Spinne ihren Untergang finde: Bald aber möchte Jemand von der Menge der ſchädlichen Thiere eher Anlaß nehmen, dieſelben vor ein Werk böſer Geiſter, als eines guten Gottes, zu halten. Ueberhaupt aber misbilliget er, daß man die Beweiſe vor das Daſeyn Gottes

ſo

§ 226.

Ich habe geſagt, daß der gegebene Beweis die Wirklichkeit Gottes durch den Weg der unendlichen Wahrſcheinlichkeit darthue und

Unter was vor Bedingungen man ſagen kan, daß der gege-

ſo ſehr vervielfältige, und will auch dieſelben nicht aus der Betrachtung derer ſo ſehr zuſammengeſetzten und verwickelten Dinge, dergleichen alle Körper wären, hergenommen wiſſen, ſondern vermeinet den Beweis in einen der einfachſten Geſetze der Bewegung viel beſſer anzutreffen. Hierwider will ich nur beyläuffig folgendes anmerken. 1) Wenn es eine ſo leichte Sache wäre, daß der ungefähre Zufall unvollkommene Thiere bildete: So müßte ſolches immer, auch noch ietzo, und ſehr häufig, geſchehen, welches aller glaubwürdigen Hiſtorie und Erfahrung zuwider iſt. Ferner die vorhergegangenen unvollkommenen Bildungen können in einem klumpen Materie, und bey Setzung eines bloſſen Ungefähr, die nachkommenden vollkommenern auch keinesweges erleichtern, etwan wie die ſchwachen Verſuche eines Lernenden ihn zu beſſern Werken geſchickt machen. Denn ſie ſtehen mit den folgenden in keiner Verbindung und wirken nichts darein, und iedes einzelne Thier müßte durch ſein eigenes Ungefähr entſtehen, ohne daß ſolches die gleichfalls ungefähre Bildung des andern etwas angienge. Daher könnten auch die erdichteten mangelhaften Thiere, wenn dergleichen gleich da geweſen wären, doch der Ableitung der wirklichen Thiere von einem verſtändigen Weſen keinen Eintrag thun. Hingegen ohne die weiſe Einrichtung und Erhaltung eines unendlich weiſen Gottes würde auch keine Fortzeugung der vollkommen gebildeten Thiere möglich ſeyn, und wer ſich ſolches einbildete, dem dürfte man nur den Begriff und die Bedingungen der Erzeugung deutlicher erklären, und ihn daran erinnern, wie elend und zur Bildung eines ordentlich gebaueten und noch darzu beſeelten, und mit ſo edlen Fähigkeiten begabten, Thieres unzureichend dieſelben ſind. Wer über das Geſchäfte der Erzeugung ernſtlich zu denken, und nicht etwan wegen eines geilen oder leichtſinnigen Ge-

bene Beweis der Schlußart nach wahrſcheinlich ſey.

gewiß mache. Dieſes gilt nur unter folgenden Bedingungen. Man muß, wenn man dieſes ſaget, 1) noch ausgeſetzt ſeyn laſſen und davon abſtrahiren, daß eine Zahl, welche

Gemüthes nur ſeinen Scherz damit zu treiben pfleget, wird gewiß bald geſünder urtheilen. Wenn auch die Maſchinen, welche die Natur hervorbringet, nur ſo viel regelmäßiges und zweckmäßiges hätten, als die Werke der menſchlichen Kunſt, (wiewol ſie unendlich mehr an ſich haben): So dürfte ſie derjenige ſchon nichts anders als einen weiſen Verſtande zuſchreiben, welcher ſich nicht unterſtehet, eine Uhr oder einen Meßtiſch vor ein Werk eines ungefähren Zufalles zu halten. 2) Daß in der Natur eine unzehlbare Menge künſtlicher Maſchinen gleichſam weggeworfen zu werden ſcheinen, und die Kräuter den Thieren, und ein Thier dem andern, zur Speiſe gegeben werden, ſolches beweiſet nichts wider die Weisheit Gottes, ſondern nur das folget daraus, daß die Welt ein Spiegel eines unendlichen Reichthums einer ganz unermeßlichen Macht iſt, und hat ſeyn ſollen. Einem reichen Herrn iſt die Koſtbarkeit und der Ueberfluß nach Proportion ſeines Reichthums anſtändig. 3) Geſetzt die ſchädlichen Thiere könnten von der Wirkung böſer Geiſter hergeleitet werden: So würde ſolches in den Beweis des Daſeyns Gottes keinen Einfluß haben. Denn eine iede böſe Macht wäre ein zufälliges Ding § 33, 240, und man dürfte daher im Schlüſſen nur etliche Schritte weiter fortgehen. Es iſt uns aber nach den Regeln einer vernünftigen Moral nicht erlaubt, ohne alle gegebene Urſache böſe Geiſter von einer ſo erſtaunlichen Macht zu erdichten, als zum Bau eines iedweden Thieres, und noch vielmehr, als zur Erhaltung ganzer zahlreicher Gattungen derſelben, nöthig ſeyn würde. Aus der Menge ſchädlicher Thiere kan man auf keinen böſen Schöpfer derſelben ſchlieſſen. Sie können ja zu Abſichten dienen, welche uns nur nicht bekannt ſind. Es iſt auch keine Nothwendigkeit, daß ſie denen Menſchen vom Anfange ſchädlich geweſen ſind. Denn man ſetzte dabey ohne Beweis voraus, daß das

welche aus realen Einheiten beſtehet, nothwendig endlich, und die Einheiten ſelbſt zu-

das menſchliche Geſchlechte keine Veränderung, und keine Verderbniß, erlitten, da ſich vielmehr das Gegentheil darthun läſſet. Sie können auch Werkzeuge der Strafgerechtigkeit Gottes ſeyn ſollen, und wer keinen heiligen und gerechten Gott aus der Betrachtung der Welt will erkennen lernen, und nicht einräumen will, daß die moraliſche Tugend freyer und vernünftiger Geſchöpfe zu der letzten Abſicht Gottes in der Welt gehöre, der bleibet ohnedem im Grunde ein Atheiſt, und wenn er das Wort Gott noch ſo fleißig im Munde führet. Er irret aber auch auf eine gar nicht zu entſchuldigende Weiſe. Wer ſchlieſſet denn nun aber z. E. aus den Zeughäuſern eines Königes etwas ſeiner Weisheit und Vollkommenheit nachtheiliges? Man vergleiche hiermit § 306. 4) Die Vervielfältigung der Beweiſe vor das Daſeyn Gottes, dafern ſie nur richtig ſind, kan Niemand widerrathen, welcher die Gründe § 208 richtig überleget. 5) Die Zuſammenſetzung der Objecte, aus deren Betrachtung man den Beweis führet, hindert nichts, wenn nur dasjenige, woraus man ſchlieſſet, unleugbar iſt, und durch die Abſtraction richtig herausgeſuchet und abgeſondert wird. Sodann wird der Beweisgrund eben hierdurch ſo einfach, als es zur Führung des Beweiſes nöthig iſt. Müſſen denn nicht auch die allgemeinſten Geſetze der Bewegung aus Begriffen abſtrahiret werden, welche uns die Betrachtung des Zuſammengeſetzten darreichet? Wenn es ſo ſchwer iſt, zu bemerken, ob irgendwo in dem Zuſammengeſetzten Ordnung iſt; warum können wir denn dieſelbe in dem alltägigen Leben an den Werken der Künſtler und Handwerker ſo leichte wahrnehmen? Hindert uns denn die Zuſammenſetzung der Kunſtſtücke, aus denſelbigen den Künſtler zu ſchlieſſen? und erleichtert ſie uns den Schluß nicht vielmehr, die Gröſſe der angebrachten Kunſt auch ohne deutliche Erkänntniß der Zuſammenſetzung der Theile einzuſehen? Halten wir etwan eine Orgel weniger vor ein Werk des Verſtandes, als eine Leyer?

fällig ſind. Denn aus dieſem Satze kan man ſonſten ſchon die Wirklichkeit Gottes durch den Weg der Demonſtration erweiſen, wie wir auch ſolches in den vorigen Beweiſen gethan haben. Ferner 2) muß man ſich denjenigen, wider welchen man dieſes Argument brauchet, dafern man ihm nur eine unendliche Wahrſcheinlichkeit zuſchreiben will, alſo vorſtellen, daß er die Seelen vor einfache und ewige Subſtanzen hält, von welchen er nur glaubet, daß ſie von ungefehr in eine ſolche Verknüpfung mit einem organiſchen Körper gekommen ſind, durch welchen ſie zu den Wirkungen geſchickt werden, die ſie ietzo wirklich thun. Denn wenn er vollends ein Materialiſte iſt, und die Gedanken und Begierden vor Bewegungen der Materie hält: So läßt ſich ſein Irrthum abermal demonſtrativ widerlegen.

§ 227.

Anmerkung von dem atheiſtiſchen Begriffe des Wortes Natur.

Die meiſten Atheiſten behelfen ſich mit dem Worte Natur. Und wenn man nach dem Grunde der Dinge fraget: So ſchreiben ſie alles, was in der Welt vorgehet, der Natur zu, ohne den Begriff, den ſie dabey haben, genugſam zu erklären, oder bey ſich ſelbſt deutlich zu machen. Sobald man aber nur auf Deutlichkeit dringet: So wird offenbar, daß bey Verleugnung Gottes, auch mit dem Worte Natur nichts geſagt ſey. Wenn man im gemeinen Leben, beſonders bey den

Arz-

Arzneyverſtändigen das Wort Natur braucchet, und z. E. ſaget, die Natur müſſe das beſte thun, die Natur helfe ſich, u. ſ. f.: So verſtehet man unter der Natur die in einem Dinge vorhandenen und wirkenden Urſachen alle zuſammen genommen, welche man aber entweder nicht zu erklären weis, oder ietzo nicht erklären will. Dieſer Gebrauch des Wortes iſt auch ganz nützlich. Denn wenn man zu keiner anſchauenden Erkänntniß von dem Weſen eines Dinges gelangen kan: So iſt es doch nöthig, ſich um eine ſymboliſche Erkänntniß davon zu bemühen. Daher muß man auch denen in ihnen wirkenden Urſachen, welche man aus ihren Wirkungen beurtheilet, und von ihren Eigenſchaften, ſo viel als möglich, zu entdecken ſucht, einen Namen geben. Nun wollen wir aber einmal Achtung geben, was das Wort Natur vor eine Bedeutung haben könne, wenn man mit Verleugnung Gottes das Daſeyn und die Einrichtung der Welt der Natur zuſchreibt. Entweder man verſtehet darunter das Weſen der Theile der Welt zuſammen genommen, nebſt ihren Verknüpfungen, in welchen ſie beyſammen ſind oder auf einander folgen: Oder man hält die ganze Welt vor eine einzige Subſtanz, und zwar nicht vor eine zuſammengeſetzte, ſondern vor eine einfache, von welcher das, was in der Welt vorgehet, nur Eigenſchaften und Modificationen ſind: Oder man meinet unter dem

Was man im gemeinen Leben die Natur nennet.

Dreyerley mögliche Bedeutungen des Wortes Natur bey den Atheiſten.

dem Worte Natur eine beſondere Kraft, welche von dem Weſen der Dinge, die die Welt ausmachen, unterſchieden iſt. In dem erſten Falle, wenn man unter der Natur das Weſen der einzelnen Dinge ſelbſt verſtehet, welche die Welt ausmachen, iſt augenſcheinlich, daß damit nichts geſagt und nichts beantwortet ſey, wenn man das Daſeyn und die Einrichtung der Welt der Natur zuſchreibet. Denn man bezeichnet alsdenn unter dem Worte Natur eben dasjenige, wornach gefragt wurde; daher man ja daſſelbe nicht vor die Erklärung der Urſache der Welt oder der Begebenheiten darinnen ausgeben kan. Nemlich man wollte eben wiſſen, woher, und warum die Welt wäre, und wodurch das, was in ihr vorgehet, möglich oder wirklich ſey. Und das Weſen unſeres Verſtandes nöthiget uns darnach zu fragen, weil wir eine Reyhe von Veränderungen vor Augen ſehen, und weil ſich auch von iedweder einzelnen Subſtanz, die wir wahrnehmen, ſowohl als von der ganzen Welt, denken läßt, daß ſie einmal nicht geweſen ſey. Hierauf wird nun hiermit nichts geantwortet, ſondern nur ſo viel geſagt, es ſey nun einmal ſo, oder es könne nicht anders ſeyn. Denn 1) aus demjenigen Weſen der einzelnen Dinge, welches wir a poſteriori an ihnen wahrnehmen können, z. E. aus den Eigenſchaften des Feuers, der Luft, des Waſſers, u. ſ. f. läſſet ſich der Urſprung der Welt nicht verſtehen.

In der erſten Bedeutung wird von den Atheiſten mit dem Worte Natur gar nichts geſagt.

ſtehen. Will man mit dem Democritus die Bewegung von einer weſentlichen Schwere aller Dinge herleiten, oder mit dem Epicurus beſtändige Abweichungen in den Directionslinien der Bewegungen, welche aus dem Weſen der kleinſten Theilgen folgen ſollen, annehmen: So läßt ſich nicht nur hievon kein vernünftiger Begriff machen; ſondern wenn man auch das alles einräumen wollte: So läßt ſich die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt daraus dennoch nicht verſtehen. Noch widerſprechender iſt es, wenn man gar ein Materialiſte ſeyn, und auch das Denken und Wollen vor Bewegung halten will. Es folgt nicht, wenn man mit dem Strato vorgeben will, weil ſich in dem Zuſammengeſetzten eine bildende Kraft äuſſere, dadurch Thiere, Bäume und Pflanzen entſtünden: So müſſe dieſelbe in dem Weſen der einfachen Dinge, welche auf gewiſſe Weiſe verbunden werden, dergeſtalt liegen, daß auſſer ihrem Weſen keine verſtändige Urſache erfordert werde, welche ihnen das Weſen gegeben, oder die Geſetze der Verbindung gemacht hat und regieret. In ihrem Weſen kan zunächſt nicht mehr liegen, als der Grund der Möglichkeit zu einer ſolchen Verbindung. Nun brauchen wir noch immer eine Urſache, warum ſie ſich in ſo augenſcheinlicher Ordnung verbinden, und warum ſich eines nach dem andern richtet, da doch keines Verſtand hat,

und das andere regieren kan. Denn wir nehmen an ihnen keine Spuhr vom Verſtande, wohl aber von einer ſolchen Ordnung der Verbindung wahr, welche durch nichts als durch einen Verſtand, der alle zuſammen regieret und zuſammen ordnet, möglich iſt. Daher iſt das Weſen der einfachen Dinge kein hinlänglicher Grund, die ordentlichen Zuſammenſetzungen in der Welt zu erklären: Sondern vor die letztern muß ſchlechterdings eine beſondere verſtändige und von den Theilen der Welt unterſchiedene Urſache angenommen werden. 2) Da ſich von dem Weſen eines endlichen Dinges, es beſtehe auch worinnen es wolle, dennoch das Nichtſeyn oder Andersſeyn allemal denken läßt; warum hält man es denn wider alle Vernunft vor ewig, und warum nimmt man denn, um dieſes thun zu können, eine unendliche Reyhe von Bewegungen an, welche widerſprechend iſt § 149. Die einzige Ausflucht der Atheiſten iſt dieſe, weil aus nichts nichts werden könne. Soll dieſes ſo viel heiſſen, daß nichts ohne Urſache entſtehen könne: So iſt es gewiß, aber zu unſerm Vortheil. Will man aber damit ſo viel ſagen, es ſey nicht möglich, daß eine verſtändige Urſache einem von ihr gedachten Dinge, welches zuvor noch nicht war, die Wirklichkeit gebe: So iſt es unerwieſen, und § 145 widerlegt worden. Die Ungereimtheit des andern Falles, da man mit

dem Spinoza nur eine einzige Subſtanz annehmen müßte, iſt ebenfalls ſchon vorhin § 212 widerlegt worden. Verſtehet man aber unter der Natur eine beſondere Kraft, welche von den Theilen der Welt ſelbſt, und von ihrer Verknüpfung unterſchieden iſt: So frage ich, in welchem Subjecte denn dieſe Kraft ſey? In allen zugleich iſt ſie nicht, ſonſt käme man wiederum auf das vorige, und wäre nichts geantwortet. Wenn ſie aber ihr beſonderes Subject hat: So iſt daſſelbe von der Welt unterſchieden, und man wird hiedurch auf Gott geführet. Man ſiehet demnach, daß das Wort Natur keine vernünftige Bedeutung habe, als wenn man darunter das Grundweſen und die Verknüpfung aller Dinge zuſammen genommen verſtehet, und nach der ſcholaſtiſchen Art zu reden naturam naturantem und naturam naturatam, oder beſſer die unerſchaffene und die erſchaffene Natur, unterſcheidet. Nemlich die Betrachtung der Natur, wenn man das Weſen und die Verknüpfungen der Dinge in der Welt darunter verſtehet, beweiſet, daß ſie ſelbſt erſchaffen ſey, und führet uns auf die Wirklichkeit eines andern von ihr unterſchiedenen ewigen und verſtändigen Weſens, welches man die unerſchaffene Natur nennet, welche Gott iſt. Wenn man daher ſagt, es erfolge etwas nach dem Lauffe der Natur: So muß es ſo viel heiſſen: Es erfolge durch das Weſen, welches den einfachen

Wenn man unter der Natur eine beſondere Kraft verſtehet: So wird man dadurch auf Gott geführet.

Die erſchaffene und unerſchaffene Natur iſt zu unterſcheiden.

ſachen Dingen beygelegt iſt, und durch die Verknüpfungen, darinnen ſie ſich befinden, ohne daß Gott unmittelbar eine Veränderung darinnen verurſacht hat.

§ 228.

Von den wahrſcheinlichen Beweiſen der Wirklichkeit Gottes.

Nun ſind noch die wahrſcheinlichen Beweiſe der Wirklichkeit Gottes übrig, welche ebenfalls nicht zu verachten ſind § 208. Denn wenn man dieſelben nur wohl ausführet, und wenn man klar macht, daß derjenige, welcher Gott leugnet, wenn man ihm auch ſein unmögliches Vorgeben unterdeſſen als möglich einräumet, dennoch mehr ohne Grund annehmen müſſe, als derjenige, welcher ihn glaubet, und daß man gleichwohl auch bey der Frage, ob ein Gott iſt? nicht neutral bleiben kan: So folget, daß es ungereimt und einer vernünftigen Aufführung zuwider ſey, Gott zu leugnen, und daß man derowegen die Wirklichkeit Gottes zugeben müſſe. Es wären auch die wahrſcheinlichen Beweiſe allein genug, uns die Schuldigkeit aufzulegen, einen Gott zu glauben. Denn da ein Atheiſte, wenn er ſie verwirft, den Regeln der Vollkommenheit eines vernünftigen Weſens zuwider handelt, welches Verfahren das vollkommenſte Weſen, daferne eines iſt, haſſen und beſtraffen muß, wie aus dem Begriffe deſſelben in folgendem Capitel erwieſen werden wird: So ſiehet man, daß die wahrſcheinlichen Beweiſe ſchon zureichend

Warum ſie eine Verbindlichkeit mit ſich bringen, einen Gott zu glauben.

chend ſind, uns zum Glauben an Gott zu verbinden. Die ungläubige Verwerfung derſelben giebt Gott, dafern einer iſt, nicht nur ein völliges Recht, dieſelbe zu beſtrafen; ſondern dafern er das vollkommenſte Weſen iſt, ſo iſt gewiß, daß er ſie beſtraffen müſſe. Geſetzt, es iſt ein Gott, und es hätte ihm gefallen, uns ſeine Wirklichkeit nicht anders als wahrſcheinlich zu offenbaren: hätten wir wohl Urſache, uns darüber zu beſchweren, daß er uns hiemit zumuthete, wir ſollten freywillig als vernünftige Menſchen handeln, und einen Gott glauben, weil es vernünftiger ſey, denſelben zu glauben, geſetzt auch, daß das Gegentheil nicht vor ſchlechterdings unmöglich gehalten werden müßte, wie es doch wirklich iſt? Was demnach die demonſtrativen Argumente durch einen völligen Zwang des Verſtandes ausrichten, das richten die wahrſcheinlichen Argumente dadurch aus, daß man dabey, vermöge der weſentlichen Vollkommenheit eines vernünftigen Menſchens, eine Verbindlichkeit erkennet, darnach zu agiren.

Was von dem argumento a tuto zu halten iſt.

Hierinnen beſtehet der rechte Gebrauch des ſogenannten argumenti a tuto, vermöge deſſen man ſich darauf beruffet, daß es ſicherer ſey, einen Gott zu glauben. Man muß ſich nemlich vorſtellen, daß bey der Frage, ob ein Gott ſey, die wahrſcheinlichen Beweiſe nicht nur auf die Art, wie bey andern Materien, ebenfalls Wahrheit

lehren, ſondern daß ſie wegen des Weſens der menſchlichen Vollkommenheit und wegen des Weſens der Vollkommenheit Gottes, welche er haben muß, daferne er iſt, eine der Demonſtration gleich geltende Kraft bekommen, uns zum Glauben an Gott zu verbinden. Denn geſetzt, es wäre nur wahrſcheinlich, daß ein Gott ſey: So iſt doch die Verbindlichkeit gewiß, daß wir einen Gott glauben müſſen.

§ 229.

Der erſte wahrſcheinliche Beweis der Wirklichkeit Gottes aus der Hiſtorie.

Die Hiſtorie läſſet nicht zu, das menſchliche Geſchlechte vor ewig zu halten.

Den erſten wahrſcheinlichen Beweis der Exiſtenz Gottes giebt die Hiſtorie an die Hand. Die Nachrichten, welche wir von vergangenen Dingen haben, erſtrecken ſich nicht eben weit hinaus. Wäre das menſchliche Geſchlechte von Ewigkeit ſo geweſen: So ſähe man nicht, warum wir nicht zum wenigſten einige Nachricht von Dingen aufgezeichnet finden ſollten, welche etwan vor einer oder etlichen Millionen Jahren geſchehen ſeyn ſollten. Ja wenn wir gleich Geſchichtbücher hätten, darinnen glaubwürdige Nachrichten von Leuten ſtünden, welche vor tauſend und mehr Millionen Jahren gelebt hätten: So wäre dieſes noch lange nicht viel. Und wenn man bedenket, was es mit der Ewigkeit zu ſagen habe: So könnte man daraus noch auf keine Ewigkeit des menſchlichen Geſchlechts auch nur vermuthlich ſchlüſſen. Allein die Zeit, welche in den Geſchichten erwäh-

net

net wird, iſt mit dieſer gar nicht zu verglei-
chen, und ferner iſt merkwürdig, daß die
älteſten Geſchichtbücher alle einen Urſprung
des menſchlichen Geſchlechtes angeben, oder
als bekannt voraus ſetzen. Wie gering iſt
das Alter des menſchlichen Geſchlechtes nach
der Erzehlung des älteſten Geſchichtſchrei-
bers, den wir haben, Moſis, welchen die
Verleugner der geoffenbarten Religion,
doch zum wenigſten was den Urſprung der
Nationen anlanget, ſo gut als einen an-
dern alten Geſchichtſchreiber paßiren laſſen
müſſen. Die Jahrrechnungen der Egy-
ptier, Chaldäer und Sineſer ſollen zwar
viel weiter hinaus gehen. Allein ein Theil
des Einwurfs, welchen man daraus herzu-
holen pfleget, beruhet auf Irrthum, da
man von dem Vorgeben dieſer Völker ſelbſt
nicht recht berichtet iſt, wie denn z. E. die
Geſchichte der Sineſer, welche ſie ſelbſt vor
glaubwürdig halten, nur wenige Jahrhun-
derte über Chriſti Geburth hinauf gehen; oder
da man die Meinungen derſelben, welche ſie
von dem Alter der Welt, oder gewiſſer
Nationen, aus vermeinten philoſophiſchen
Urſachen hegten, mit demjenigen verwir-
ret, wovon ſie hiſtoriſche Nachricht gehabt,
oder auch nur zu haben vorgegeben haben.
Das übrige aber beruhet gewiß auf ſol-
chen Nachrichten dieſer Völker, in wel-
chen ſie entweder wegen der eingemiſchten
offenbar albernen Fabeln gar keinen Glau-

ben verdienen, oder da wenigſtens die Glaubwürdigkeit derſelben mit derjenigen, welche die bibliſchen Schriften haben, von keinem billigen Richter in eine Vergleichung geſtellet werden kan. Manches von ihrem Streite läſſet ſich auch durch genauere chronologiſche Unterſuchungen gar vergleichen und beylegen. Man nehme aber auch ſelbſt die vorgegebenen Jahrzahlen der Chaldäer und Sineſer vor richtig an: So ſind ſie dennoch vor nichts zu rechnen, wenn das menſchliche Geſchlechte von Ewigkeit ſeyn ſollte, und man ſieht nicht, warum man nicht viel tauſendmal weiter hinaus noch einige Nachricht haben ſollte. Will man etwa ſagen, daß durch die Wanderungen der Völker, durch Kriege oder Unglücksfälle die Bücher verlohren gegangen wären: So antworte ich, daß ich erſtlich nicht ſehe, warum ſie mit einer völligen Allgemeinheit verlohren gegangen ſeyn ſollten. Und wenn ſie auch verlohren gegangen wären: So gehet deßwegen die Tradition nicht ſogleich mit verlohren, daß es Bücher oder Reiche gegeben habe, deren Geſchichte oder Alter ſich durch viel hundert tauſend Jahre hinaus erſtreckt haben. Bey ſolchen Umſtänden kan man nichts anders vermuthen, als daß das menſchliche Geſchlechte einen Anfang habe, welches auch die Atheiſten gemeiniglich nicht zu leugnen pflegen, ſondern nur den Urſprung deſſelben aus

ge-

gewiſſen Revolutionen der Weltkörper oder der ganzen Welt herleiten wollen. Allein da Menſchen und Thiere heut zu Tage nicht anders als durch die Zeugung entſtehen, welches an unzehligen Exempeln durch ſo viel tauſend Jahre hindurch mit beſtändiger Uebereinſtimmung iſt wahrgenommen worden: So kan man nicht vor wahrſcheinlich halten, daß ſie iemals durch die Kraft der Wärme etwa aus der Erde, oder ſonſt durch Miſchung und Bewegungen der Materie, haben entſtehen können. Es iſt heut zu Tage in der Naturlehre ausgemacht, daß es keine generationem æquiuocam § 62 gebe, und auch der ſchlechteſte Wurm nicht aus der Fäulung, ſondern durch eine Zeugung entſtehe. Wer will ſich alſo vorſtellen, daß die Menſchen iemals aus einer Maſſe von Materie ohne eine verſtändige Urſache gebildet worden ſind? Mithin gewinnet man durch die Ausflucht mit den Revolutionen nichts, ſondern man mag dieſelben gleich annehmen oder nicht, man mag deren auch ſo viel annehmen als man will: So bleibt es allemal wahrſcheinlich, daß das menſchliche Geſchlechte ſeinen Urſprung von einer verſtändigen Urſache habe, welche von der Materie unterſchieden iſt. Man wird ohne mein Erinnern verſtehen, daß ich hier nur der Beqvemlichkeit des Beweiſes wegen von der Unmöglichkeit ſowol einer unendlich fortge-

Die Fortzeugung der Menſchen und Thiere läßt nicht zu, ihren erſten Urſprung der Materie ohne verſtändige Urſache zuzuſchreiben.

henden Reyhe von Urſachen und Wirkungen, als auch des Urſprunges einer regelmäßigen Welt durch eine Revolution abſtrahiret, und die Erdichtungen davon unterdeſſen κατ' ἄνθρωπον als möglich eingeräumet habe.

§ 230.

Der andere wahrſcheinliche Beweis, aus der Allgemeinheit der Meinung, daß ein Gott ſey.

Ein anderer wahrſcheinlicher Beweis der Wirklichkeit Gottes kan dieſer ſeyn: Die Hiſtorie bezeuget, und die Erfahrung beſtätiget es noch ietzo, daß alle Völker auf der Welt einen Gott glauben. Ariſtoteles ſagt: **alle Menſchen hegen die Meinung von Göttern, und auch alle, ſo viel ihrer nur Götter glauben, ſowohl die Ausländer als Griechen, räumen der Gottheit die oberſte Stelle ein** *. Cicero ſagt: **es iſt kein Volk ſo unbändig und wild, daß es nicht wiſſen ſollte, daß man einen Gott glauben müſſe, ob es ſchon nicht weis, wie man ſich denſelben gehörig vorzuſtellen hat** **. Und abermal: **Es iſt kein Volk ſo wild, und niemand unter allen iſt ſo barbariſch, daß er nicht etwas**

* Πάντες ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι, ὅσοι περ εἶναι νομίζουσι θεούς. ARISTOT. *Lib. I de coelo Cap. III edit. du Val. T. I Vol. II p.* 434.

** Nulla gens eſt, neque tam immanſueta, neque tam fera, quae non, etiam ſi ignoret, qualem habere Deum deceat, tamen habendum ſciat. CICERO *lib. I de leg. n.* 24.

was von den Göttern wiſſen ſollte. Viele haben zwar von den Göttern eine unrichtige Meinung. Denn dieſes pfleget die verderbte Gewohnheit mit ſich zu bringen. Aber alle halten doch davor, daß es eine göttliche Kraft und einen Gott gebe. Und hiervon iſt nicht etwan eine Unterredung oder Einwilligung der Menſchen die Urſache. Dieſe Meinung hat auch ihre Befeſtigung keinen Anſtalten oder Geſetzen zu danken *. Auf gleiche Weiſe urtheilet Seneca: daß Götter ſind, ſchlüſſen wir unter andern daraus, weil die Meinung von den Göttern allen eingepflanzet, und nirgends ein Volk dergeſtalt ohne alle Geſetze und gute Sitten iſt, daß es nicht einige Götter glauben ſollte **. Was man in neuern Zeiten von ganz atheiſtiſchen Völkern hat vorgeben wollen, grün-

* Nulla gens tam fera, nemo omnium tam eſt immanis, cujus mentem non imbuerit deorum opinio. Multi de iis praua ſentiunt. Id enim vitioſo more effici ſolet. Omnes tamen eſſe vim & naturam diuinam arbitrantur. Nec vero id collocutio hominum aut conſenſus efficit: non inſtitutis opinio eſt confirmata, non legibus. *Id. quaeſt. Tuſcul. Lib. I n.* 30.

** Deos eſſe inter alia ſic colligimus, quod omnibus de diis opinio inſita eſt, nec vlla gens vsquam eſt adeo extra leges moresque projecta, vt non aliquos deos credat. SENECA *epiſt.* 117. Man vergleiche auch damit AELIANI *var. hiſt. Lib. II cap.* 31. und MAXIMI TYRII *diſſert.* 1.

det ſich auf das Zeugniß ſolcher Leute, welche von den Sitten derſelben Völker nicht genugſam haben unterrichtet ſeyn können; und kan deßwegen ſo vielen unſtreitigen Erfahrungen nicht entgegen geſetzt werden. Das meiſte davon iſt auch nunmehro ſchon widerlegt worden, und weggefallen, nachdem man von dieſen Völkern nähere Nachricht einzuziehen Gelegenheit gefunden. Geſetzt aber auch, man will es als wahr annehmen und gelten laſſen: So bleibt zum wenigſten allezeit ſo viel gewiß, daß alle Völker, unter denen einige Cultur geweſen iſt, einen Gott geglaubet haben. Nun fragt ſich, wie ſie auf dieſe Meinung gefallen, wie dieſelbe ſo allgemein geworden, und ſich auch beſtändig erhalten habe, ja immer feſter eingewurzelt ſey, ie mehr die Völker cultivirt worden, und ie mehr die Wiſſenſchaften in Flor gekommen ſind? Daß iedweder beſonders von ohngefehr darauf gefallen ſey und dabey bleibe, iſt unwahrſcheinlich. Es muß alſo eine allgemeine Urſache dieſer Meinung vorhanden ſeyn. Dieſelbe iſt entweder ein vorſetzlicher Betrug, da man nemlich aus Politic die Meinung von Gott eingeführet und unterſtützt haben müßte; oder es iſt ein allgemeiner Irrthum, welcher aus einer gemeinſchaftlichen Qvelle hergefloſſen, welche daher eine allgemeine Schwäche der Menſchen in gewiſſen Stücken ſeyn müßte; oder die Wahrheit liegt zum Grunde, und das allen Menſchen

ſchen gemeinſchaftliche Weſen der vernünftigen Seele läßt die Meinung, daß ein Gott ſey, nicht untergehen. Wenn man nun, wie die Atheiſten gemeiniglich thun, das erſte ſaget, und die Einführung der Religion vor eine politiſche Liſt hält: So handelt man hiermit wider die Wahrſcheinlichkeit. Freylich iſt es gewiß, daß die Furcht vor Gott die einzige ſichere Stütze der gemeinen Wohlfahrt ſey. Daher iſt es auch nicht zu verwundern, wenn Betrüger Fabeln von Gott und einen Umgang und Geſpräche mit Gott, erdichtet haben, um ſich oder ihren Anſtalten ein Anſehen zuwege zu bringen. Allein dieſes heißt nur die Meinung der Leute, daß ein Gott ſey, ſich argliſtig zu Nutze zu machen. Davon findet man in der Hiſtorie keine Spur, daß die Stiffter der Republiqven die Meinung, daß ein Gott ſey, eingeführet hätten, ob ſie gleich dieſelbe zu ihrem Vortheil angewandt, und ſowohl göttliche Offenbarungen, als falſche Lehren von Gott, und falſche Gottesdienſte erdichtet haben. Man ſiehet auch nicht, wie diejenigen, welche zuerſt die Meinung von Gott aufgebracht haben ſollen, ſo durchgängig damit Beyfall hätten finden können, wenn ſie dieſelbe nur aus Liſt erdacht hätten; zumal da die Wirklichkeit Gottes etwas iſt, welches die laſterhaften Begierden der Menſchen einſchränket. Noch weniger ſiehet man, wie ſich dieſe Meinung, wenn ſie eine Erdichtung iſt,

Die Meinung, daß ein Gott ſey, iſt nicht aus Politic aufgebracht.

beſtändig hat erhalten können, ungeachtet es mit unter immer Leute gegeben, welche ſie zu ſchwächen und auszurotten getrachtet haben. Das iſt nicht zu verwundern, wenn ſich die Wahrheit fortpflanzet. Denn dieſelbe iſt der natürliche Zuſtand. Ich meine, weil ſich die Wahrheit immerzu auch durch einige Kennzeichen an den Tag zu geben pfleget: So iſt die Wahrheit einer Meinung eine ſolche Urſache, wodurch ſich der Beyfall, den ſie gefunden, begreiffen läßt. Hingegen iſt es ſchon ein widernatürlicher Zuſtand, wenn der Irrthum und die Erdichtung Beyfall findet, zumal wenn der Beyfall ſehr groß und langwierig oder gar allgemein ſeyn ſollte. Daher kan man die Unrichtigkeit einer allgemeinen Meinung ſo leichte nicht präſumiren, wo man nicht ausdrücklich eine verſtändliche Urſache angeben und beweiſen kan, aus welcher ſich die Allgemeinheit des Beyfalls, der Unrichtigkeit der Meinung ungeachtet, begreiffen läßt. Die erdichteten Hiſtorien von den Göttern ſind wiederum untergegangen *, auch von den Verſtändigen niemals geglaubt worden: Hingegen das Anſehen der Lehre von Gott ſelbſt iſt geblieben, und mit dem Wachsthum der Wiſſenſchaften immer gröſſer geworden. Es iſt auch ein vergeblicher Troſt, den ſich die Atheiſten machen, wenn ſie glauben, die verſtändigen Leute wären heimlich Atheiſten.

Wenn

* Man ſehe davon CICERONIS *lib. II de nat. Deor. c. 2.*

Wenn ſie das wären: So würden ſie nicht zu allen Zeiten, um des Gewiſſens willen, ſo viel gethan und gelitten haben. Ferner gehet es auch nicht an, daß man den Glauben an Gott vor einen ſolchen Irrthum halten könnte, welcher etwa aus einer allgemeinen Schwäche der Menſchen z. E. wegen einer ungegründeten natürlichen Furchtſamkeit derſelben allgemein geworden. Denn da die Verſicherung, daß ein Gott ſey, den Zuſtand des menſchlichen Geſchlechts verbeſſert *, wie auch.

Sie kömmt auch nicht von einer ungegründeten natürlichen Furchtſamkeit her.

* Man wendet hierwider gemeiniglich ein, es wären auch der Religion wegen viele Kriege und groſſes Unglück entſtanden. Hierauf antworte ich: 1) Man übertreibt die Sache. Man verwirret nicht nur die Religion mit dem Aberglauben, ſondern Vergleichungsweiſe zu reden, hat das menſchliche Geſchlechte allezeit viel gröſſern Nutzen von der Religion, als ſelbſt von ihrem Misbrauche Schaden gehabt. Nur einige Länder, und nur bisweilen, und gar nichts in den meiſten Fällen, haben durch den letztern gelitten. Hingegen alle Regierungen in der Welt haben ihre beſte Sicherheit davon gehabt, daß eine Menge Leute der Tugend eine göttliche Verbindlichkeit zugeſchrieben, und ſich durch dieſe haben bewegen laſſen. 2) Man kan den ganzen Einwurf umkehren. Denn viel mehrere Kriege und die alleräuſſerſten Tyranneyen und Bosheiten ſind ja offenbar daher gekommen, weil die Leute die Religion verachtet und ſich alles, was ihnen gelüſtete, vor erlaubt gehalten haben, und wo die Religion auch nur bey den meiſten in groſſe Verachtung kommt, da verwildern die Leute, und erfolget daraus Zerrüttung, Gewaltthätigkeit, Betrug und alles Unglück. 3) Wenn es auch geheiſſen hat, daß Kriege und Gewaltthätigkeit der Religion wegen geführet und ausgeübet worden: So iſt ſolches gemeiniglich auf Seiten der meiſten dabey intereßirten Perſonen nicht einmal wahr geweſen. Ihre wahren Be-

auch dieſes die Stifter der Republiqven wohl eingeſehen haben: So darf man es nicht mit unter die menſchliche Schwachheit rechnen, wenn eine allgemeine Neigung da iſt, dieſelbe anzunehmen, ſondern dieſelbe muß mit zur Vollkommenheit der menſchlichen Natur gehören, eben ſo wie etwan der Wahrheitstrieb oder der Trieb der Menſchenliebe. Und nun iſt noch immer die Frage, woher dieſe allgemeine Neigung komme, wenn ſie nicht die Wahrheit zum Grunde hat, daß ein Gott ſey, welcher die Fähigkeit und Neigung, ihn zu erkennen, in uns gepflanzet hat; deſſen Wirklichkeit wir auch durch dunkele Schlüſſe leicht wahrnehmen, auch wenn wir die Beweiſe nicht deutlich ausführen können; und deren Erkenntniß alſo, wenn ſie nur einmal in Schwang gebracht iſt, durch die Natur ſelbſt befördert und unterhalten wird.

§ 231.

Unterſchied der zwey Fragen, woher man den Begriff, und woher man die Ueberzeugung von Gott bekomme.

Es iſt hiebey überhaupt die Anmerkung zu machen, daß man die zwey Fragen nicht mit einander verwechſeln müſſe, woher man überzeuget werde, daß ein Gott ſey, und wodurch die Menſchen auf den Begriff oder die Gedanke von Gott gekommen ſind. Wir werden heut zu Tage, wie es die Natur der Er-

Bewegungsgründe ſind ganz andere geweſen, und und die Religion hat nur der Vorwand ſeyn müſſen. Das Unglück iſt alſo vielmehr daher gekommen, daß die Menſchen ihren Leidenſchaften gefolget ſind, und die Erkenntniß Gottes und ihrer Pflichten nichts geachtet haben.

Erziehung und des geſelligen Lebens der Menſchen nicht anders mit ſich bringet, allezeit durch den Unterricht anderer Leute zuerſt auf einen lebhaften Begriff von Gott gebracht. Jedoch iſt kein Zweifel, daß wenn auch iemand nichts von Gott gehört hätte, er hätte aber nur, welches wohl zu merken, ſonſt einen cultivirten und im Denken geübten Verſtand, daß er, ſage ich, auch bloß durch eigenes Nachſinnen auf die Wahrheit, daß ein Gott ſey, gleich auf andere Cauſalwahrheiten kommen würde. In Anſehung der erſten Menſchen aber läßt ſich kein vernünftigerer Begriff machen, wie ſie zuerſt auf die Gedanke von Gott gekommen ſind, als auf die Weiſe, wie es Moſes erzehlet, nemlich daß ſich Gott denenſelben gleich von Anfange ſelbſt geoffenbaret habe; von denen hernach der Unterricht von Gott auf die andern durch die Tradition gekommen, und durch die innere dunkele oder deutliche Empfindung, oder gar durch eine diſtincte Erkenntniß der Wahrheit, beſtätiget und erhalten worden, worzu auch noch eine natürliche Neigung kommt, einen Gott zu glauben, aus welcher wir noch ein beſonderes Argument hernehmen wollen.

§ 232.

Der dritte wahrſcheinliche Beweis der Wirklichkeit Got-

Nemlich alle Menſchen empfinden in ſich natürlicher Weiſe ein Gewiſſen, das iſt, einen natürlichen Trieb, allgemeine Schuldigkeiten, Recht und Unrecht, Billigkeit und

tes aus dem natürlichen Gewiſſens⸗triebe.

Unbilligkeit zu erkennen. Sie empfinden, wenn ſie demſelben zuwider handeln, eine Frucht und Beängſtigung in ſich, welche von allen andern Arten der Reue und des Verdruſſes unterſchieden iſt. Wo dieſe Wirkung im geringſten Grade iſt, da fühlen ſie doch eine gröſſere Freudigkeit in ſich, wenn ſie ſich deſſen bewußt ſind, was nach dem Ausſpruche ihres Gewiſſens gut iſt, als wenn ſie ſich etwas vorwerfen müſſen, was nach dem Ausſpruche deſſelben böſe war. Hierdurch geben ſie zu verſtehen, daß ſie die Natur ſelbſt einen allgemeinen Herrn des menſchlichen Geſchlechts erkennen lehre. Es läßt ſich zwar das Gewiſſen, wie andere unſtreitige natürliche Triebe, unterdrücken. Allein da dieſes mit Fleiß geſchehen muß, und gemeiniglich durch die Begierde Böſes zu thun geſchiehet, ich meine durch die Begierde dasjenige zu thun, was dem menſchlichen Geſchlechte ſchädlich iſt; da über dieſes auch bey verhärteten Menſchen ſich dennoch das Gewiſſen wider ihren Willen immer wieder zu regen pfleget: So ſieht man wohl, daß die Unterdrückung des Gewiſſens und der Schlaf deſſelben ein widernatürlicher Zuſtand ſey. Nun muß man entweder ſagen, der Gewiſſenstrieb ſey etwas, das bey den Menſchen immer aus andern Individualumſtänden entſtehet, und nur zufälliger Weiſe allgemein iſt; oder er gehört mit zur menſchlichen Natur. Das

erſte iſt unwahrſcheinlich: alſo iſt das letztere anzunehmen. Wenn aber der Gewiſſenstrieb mit zu unſerer Natur gehöret, wovor will man ihn ſonſt anſehen, als vor etwas, das ein wirklich vorhandener Oberherr des menſchlichen Geſchlechtes in dieſelben in der Abſicht gepflanzet hat, daß ſie dadurch zu ſeiner Erkenntniß geneigt gemacht und angeführet werden ſollen. Dieſe Wirkung äuſſert ſich, ſo bald man durch eine äuſſerliche Urſache auf die Idee von Gott, oder auf einen Beweis von der Wirklichkeit deſſelben geführet wird. Z. E. wenn die Betrachtung des Regelmäßigen in der Welt, oder der allgemeinen Meinung, daß ein Gott ſey, oder irgend etwas anderes, dem Gemüthe einen Beweisgrund vorſtellet, daß ein Gott ſey: So ſetzet der dadurch erregte Gewiſſenstrieb noch eine neue Stärke hinzu, welche jenen beſtätiget. Weil ein Trieb des Willens allezeit auch eine darzu gehörige und ſich darauf beziehende Idee im Verſtande voraus ſetzet: So muß, wenn der Gewiſſenstrieb uns eingeflanzt iſt, auch eine eingepflanzte Idee von Gott da ſeyn. Allein es iſt nur zu merken, daß ſie, wie die übrigen Ideen, welche zu den Grundbegierden gehören, nicht unmittelbar zum Bewußtſeyn gebracht werden kan, ſondern daß man aus den Wirkungen, welche in der Seele vorgehen, ihre Exiſtenz allererſt durch Schlüſſe erweiſen muß.

Ob es eine angebohrne Idee von Gott giebt.

§ 233.

§ 233.

Beantwortung des Einwurfes der Atheiſten, welchen ſie von der Unbegreifflichkeit des göttlichen Weſens hernehmen.

Noch ein Einwurf der Atheiſten iſt übrig, welchen ſie allen unſern Beweiſen entgegen ſetzen, und welcher kürzlich mit bemerket werden muß. Sie wenden ein, da man das Weſen Gottes nicht verſtehen könne: So ſey es auch Niemanden zuzumuthen, ein unbegreiffliches Ding, dabey er nichts denket, zu glauben; wenigſtens müſſe es eben ſo vernünftig ſeyn, Gott zu leugnen, als ihn zu glauben, ungeachtet man bey der Verleugnung deſſelben ebenfalls unbegreiffliche Dinge annehmen müßte. Allein ich antworte, daß eine völlige Einſicht in die Beſchaffenheit des göttlichen Weſens nicht nöthig ſey.

Eine völlige Einſicht des Weſens iſt zum Beweiſe nicht nöthig.

Darzu, daß man von einer Sache reden, und ihre Gewißheit unterſuchen kan, gehöret nicht mehr, als daß man einen ſolchen Begriff davon habe, welcher ſich von allen andern unterſcheiden läßt. Daran iſt nichts gelegen, ob man von der Sache eine anſchauende oder eine ſymboliſche Erkenntniß hat, § 102: Wie wir uns denn in den meiſten Fällen an der ſymboliſchen begnügen laſſen müſſen. Ein anders iſt eine **vollſtändige**, ein anders eine **gewiſſe** oder **zuverläßige** Erkenntniß. Und die letztere kan auch ohne die erſte ſeyn.

Gott iſt kein leeres Wort.

Hingegen iſt es grundfalſch, daß wir bey dem Worte **Gott** nichts dächten, oder keinen deutlichen und verſtändlichen Begriff davon haben könnten. Da aber wir endlich ſind, und

Gott

Gott unendlich iſt: So iſt daraus a priori klar, daß unſer Begriff von Gott ein conceptus poſitiuo-negatiuus ſeyn muß, und zwar daß das Poſitive darinnen größtentheils etwas relativiſches iſt, darinnen wir uns nemlich die Verhältniſſe Gottes gegen die Welt vorſtellen. Wir können nur von dem göttlichen Weſen die innerlichen Determinationen nicht mit einer anſchauenden Erkenntniß einſehen, und ſetzen an die Stelle derſelben unterdeſſen negativiſche Begriffe, nemlich was Gott nicht ſey, und relativiſche Begriffe, was vor Folgen und Verhältniſſe daraus herflieſſen. Es iſt aber daraus keine Schwierigkeit zu machen, weil wir bey den meiſten Dingen nicht anders verfahren können, wie alle diejenigen wiſſen, welche nicht in der Vernunft- und Naturlehre ganz unwiſſend ſind. Ferner iſt auch falſch, daß man bey Verleugnung Gottes bloß eben dergleichen unbegreiffliche Dinge annehme, wie etwan das Weſen Gottes unbegreifflich iſt. Denn wenn man unſere demonſtrativen Beweiſe leugnet: So widerſpricht man ſich ſelbſt, oder dem Weſen des Verſtandes, und allen Kennzeichen der Wahrheit; und wenn man unſere wahrſcheinliche Beweiſe nicht zugiebt: So handelt man ungereimt, und findet unzehligmal gröſſere Schwierigkeiten, als wenn man einen Gott glaubet. Man verwirret hier gemeiniglich die Evidenz oder unleugbare Gewißheit und die **Deutlichkeit**, wie-

Die Atheiſten nehmen nicht etwan blos unbegreiffliche Dinge an.

Wie die Deutlichkeit mit der Evidenz verwirret wird.

ſerne man die innerliche **Vollſtändigkeit der Erkenntniß** darunter verſtehet, da ſich doch die Evidenz nur auf die Beweiſe, und nicht auf die Begriffe beziehet. Die Beweiſe können evident ſeyn, wenn es gleich den Begriffen an dem höchſten Grade der Vollkommenheit fehlet. Wiederum können zwey Begriffe in einerley Grade deutlich oder dunkel ſeyn; der eine aber kan doch wahr, und der andere falſch ſeyn.

§ 234.

Ob die Beweiſe der Wirklichkeit Gottes denen Geometriſchen gleich zu achten ſind.

Es pfleget die Frage aufgeworfen zu werden: ob die Beweiſe der Wahrheit, daß ein Gott ſey, der Schärfe nach den geometriſchen Demonſtrationen gleich zu achten ſind? Ich antworte, der Bündigkeit und Gültigkeit nach ſind ſie denenſelben völlig gleich zu achten; allein in Anſehung der Principiorum, aus denen man demonſtrirt, bringet bie Natur der Sache eine Unähnlichkeit mit ſich. Nemlich in der Geometrie kan man alles durch den Satz vom Widerſpruche erweiſen, weil man dort entweder nur Exiſtentialſätze hat, oder wo man von Gründen redet, doch nur Exiſtentialgründe § 36, 79 vor ſich hat. Hingegen in dem Beweiſe, daß ein Gott ſey, muß, weil nach einer wirkenden Urſache der Welt gefraget wird, zum wenigſten der Satz von der zureichenden Urſache darzu genommen werden, § 31. Und weil derſelbe vermöge des Begriffs einer wirkenden Urſache nicht aus dem

Satze vom Widerſpruch gefolgert werden kan, ſondern aus dem andern höchſten Grundſatze § 15 erwieſen werden muß, nemlich daß zwey poſitive Dinge, welche ſich nicht ohne einander denken laſſen, auch nicht ohne einander ſeyn können: So mag dieſes wohl dasjenige ſeyn, was die Atheiſten dunkel wahrnehmen, wenn ſie ſich beſchweren, daß man die Exiſtenz Gottes nicht geometriſch demonſtrirete. Will man zugleich die Ewigkeit der einfachen endlichen Subſtanzen widerlegen: So muß auch noch der Satz von der Zufälligkeit § 33 darzu genommen werden, wie abermal aus dem Begriffe der Zufälligkeit erhellet. Es iſt aber zu merken, daß die beyden letztern Grundſätze, auſſer denen § 14, 58, angegebenen Einſchränkungen, welche aber hier nicht ſtatt finden, nicht weniger wahr und gewiß ſind, als der Satz vom Widerſpruche. Und wenn man ſich darüber beſchweret, daß man nicht auch ſolche Sätze durch den Satz vom Widerſpruche allein beweiſe, da es der Natur der Sache widerſpricht, wenn man vorgiebt, daß ſie dadurch allein erwieſen werden können: So iſt ſolches nicht klüger, als wenn man keine Luft oder keinen Schall glauben wollte, weil man dieſe Dinge nicht ſehen könne, ungeachtet man ſie mit andern Sinnen empfindet.

§. 235.

Ob ſich die Exiſtenz Gottes aus dem Begriffe des vollkommenſten Weſens erweiſen läſſet.

Jedoch aber haben einige berühmte Gelehrte, um den Atheiſten auch in dieſem Stücke, ſo viel möglich, Genüge zu thun, einen Verſuch gethan, ob ſich nicht die Exiſtenz Gottes, völlig nach der geometriſchen Manier, nemlich durch den bloſſen Satz vom Widerſpruche erweiſen lieſſe. Allein aus dem vorigen kan man a priori überſehen, daß ein ſolcher Beweis nicht richtig ſeyn könne, und daß ſich die Wirklichkeit Gottes ohnmöglich anders, als aus ſeinen Werken erkennen laſſe. Es gehöret dahin der carteſianiſche Beweis, da man die Exiſtenz Gottes aus dem Begriffe des vollkommenſten Weſens darthun will, welcher Begriff nemlich die Exiſtenz in ſich ſchlüſſet. Man meinet hernach, man dürfe nur die Möglichkeit eines vollkommenſtens Weſens erweiſen: So erhelle die Exiſtenz deſſelben, durch den Satz vom Widerſpruche. Der Schluß muß alſo heiſſen: Welches Weſen alle nur mögliche Vollkommenheiten hat, daſſelbe hat auch die Exiſtenz. Nun aber iſt Gott ein Weſen, welches alle nur mögliche Vollkommenheiten hat. Demnach hat er auch die Exiſtenz, und alſo iſt ein Gott. Dieſer Schluß kan einen deßwegen betrügen, weil der erſte Satz ein axioma, und der andere eine Definition iſt. Allein er iſt in forma nicht richtig, ſondern ein ſyllogiſmus mit vier terminis.

minis. Denn der terminus, die Exiſtenz haben, heißt in der Concluſion etwas anders als in der Grundpropoſition. Nemlich in der Grundpropoſition iſt von der Exiſtenz im Verſtande die Rede, da nemlich ein Begriff im Verſtande die Exiſtenz in ſich ſchlieſſet, dergeſtalt, daß wenn er gedacht oder geſetzt wird, die Exiſtenz als ein Theil von ihm auch mit gedacht oder geſetzt werden muß. In der Concluſion aber iſt von der realen Exiſtenz auſſerhalb der Gedanke die Rede. Die Vörderſätze ſind alle beyde Idealſätze, und doch ſoll die Concluſion ein Realſatz werden. Daher unſtreitig in der Concluſion mehr als in den Vörderſätzen iſt. Wenn man daher gleich die Möglichkeit eines Weſens, das alle Vollkommenheiten beſitzet, erwieſen hat: So wird doch durch dieſen Schluß nicht mehr erwieſen, als daß auch die reale Exiſtenz deſſelben auſſerhalb der Gedanke möglich ſey. Es iſt aber noch immer die Frage: Ob ein ſolches Weſen auſſerhalb der Gedanke exiſtire, und ob nicht vielleicht zwar alle Vollkommenheiten ſich im Verſtande verbinden lieſſen, auſſerhalb der Gedanke aber niemals in einem Subjecte alle zuſammen, ſondern nur einzeln, angetroffen würden. Ob man aber gleich aus dem Begriffe des vollkommenſten Weſens die Exiſtenz Gottes nicht erweiſen kan: So hat doch die Betrachtung, daß derſelbe die Exiſtenz in ſich ſchlieſſe, einen an-

Welches der wahre Nutzen von der Betrachtung iſt, daß der Begriff des vollkom-

menſten Weſens die Exiſtenz in ſich ſchlieſſet.

andern Nutzen. Nemlich man verſtehet dadurch erſtlich ſo viel, daß, ſobald man einem Dinge zuſchreibt, daß es alle mögliche Vollkommenheiten habe, und einmal exiſtire, ſo ſchreibe man ihm hiermit auch eine nothwendige Exiſtenz zu. Da nun die Vernunft, ſo lange ſie das Nichtſeyn eines Dinges noch denken kan, immer noch fortfährt zu fragen, warum es ſey: So findet ſie hingegen in dem Begriffe des allervollkommenſten Weſens ihr Ziel, da ſie, wenn nur einmal die Exiſtenz eines ſolchen Dinges erwieſen iſt, welchem die höchſte Vollkommenheit ohne den höchſten Grundſätzen § 15 zu widerſtreiten beygeleget werden kan, oder welchen ſie beygeleget werden muß, nicht weiter fragen kan, warum es ſey, da ſie auch nicht weiter denken kan, daß es einmal vielleicht nicht geweſen ſey. Ferner erhellet auch daraus, daß man keinem andern Dinge die Ewigkeit der Vernunft gemäß zuſchreiben könne, ohne nur unter der Bedingung, daß man zugleich ſeinem Weſen alle nur mögliche Vollkommenheit beylege. Uebrigens kan man ſich die Unrichtigkeit des Beweiſes, wenn man aus dem Begriffe des vollkommenſten Weſens, und deſſen Möglichkeit, die Exiſtenz Gottes **durch den bloſſen Satz vom Widerſpruche** darthun zu können vermeinte, auch alſo erläutern. Wie, wenn einer ſpräche, es gäbe Gottheiten von zweyerley Geſchlech-

Erläuterung der Unrichtigkeit des obigen Beweiſes.

te,

te, weil der Begriff des allervollkommenſten Mannes, oder der allervollkommenſten Frau, den Begriff der Exiſtenz ebenfalls in ſich ſchlieſſet? Man würde ihm die Unmöglichkeit eines ewigen Mannes oder einer ewigen Frau doch durch nichts anders, als durch den Satz von der Zufälligkeit § 33 erweiſen können. Wenn alſo der Schluß gleich richtig wäre: So würde man den Satz von der Zufälligkeit doch nicht entbehren können, wenn er nicht zu viel beweiſen ſoll. Durch Scheinbeweiſe werden wir unſere Sache nicht gut machen. Die Atheiſten mögen ſich nach der Sache richten, oder ſie können uns keine Schuld zuſchreiben, wenn ſich die Sache nicht nach ihnen richten will.

§ 236.

Den Bekennern der Exiſtenz Gottes ſind diejenigen entgegen geſetzt, welche Gott leugnen, und welche man **Atheiſten** nennet. Indem ſie Gott leugnen, ſo geſchieht ſolches entweder **mit der zweifelnden** oder **mit der gewiſſen Verneinung**. Was erſtlich die **zweifelnden Atheiſten** anlanget: So haben wir im vorigen ſchon ihre Beweiſe widerlegt. Denn ſie ſind entweder mit der Bündigkeit der Beweisgründe nicht zufrieden § 206, 207, 234, oder ſie beruffen ſich auf die Unbegreiflichkeit Gottes § 233; oder ſie ſtoſſen ſich an die Schwierigkeiten in der Welt, um welcher willen ſie dieſelbe einem vollkommenen

Was Atheiſten ſind.

Die Atheiſten leugnen Gott mit der zweifelnden oder gewiſſen Verneinung.

Vorurtheile der zweifelnden Atheiſten.

menen Urheber vor unanſtåndig halten § 222, 225. Diejenigen Atheiſten, welche Gott **ausdrůcklich verneinen**, ſind wiederum von unterſchiedener Art; entweder ſie ſind Materialiſten, und halten Denken und Wollen vor Bewegungen, und glauben alſo nicht nur keine verſtåndige Urſache der Welt, ſondern uͤberhaupt keine einfachen verſtåndigen Subſtanzen. Dieſes war die Atheiſterey des Democritus und Epicurus. Oder ſie glauben nur, daß zu allem, was in der Welt vorgeht, es mag Bewegung oder etwas anders ſeyn, auch der zureichende Grund in der Welt ſchon liege. Dißfalls ſetzen ſie denſelben entweder in dem Weſen der einfachen Dinge, unter denen alle oder doch einige Verſtand haben dürfen. Dieſes war die Atheiſterey, welche dem Anaximander, Strato, und andern von den Alten Schuld gegeben wird. Oder ſie halten alles zuſammen vor eine einzige Subſtanz, von welcher die Dinge in der Welt nur Eigenſchaften ſind. Dieſes iſt die ſpinoziſtiſche Atheiſterey. Die beyden leztern Arten von Atheiſten ſind es, meines Erachtens, welche man auch mit einem beſondern Namen **Deiſten** oder **Univerſaliſten** zu nennen pfleget, weil nach ihrem Irrthume, alles was wir ſehen und hören, mit zu Gott gehöret. Jedoch iſt der Gebrauch des Worts Deiſt ſchwankend, und die Urſache der Benennung ſchicket ſich auf die erſte Art eben ſowohl. Alle dieſe Gattun-

Dreyerley Arten der Atheiſten, welche Gott ausdrücklich verneinen.

Was Deiſten oder Univerſaliſten ſind.

Vorurtheile der Atheiſten.

tungen von Atheiſten legen auſſer den Scheingründen, welche ſie mit den zweifelnden Atheiſten gemein haben, inſonderheit die Vorurtheile zum Grunde, daß nichts aus nichts entſtehen könne § 211, und deßwegen das Weſen und die Exiſtenz aller Dinge ewig wären. Jngleichen nehmen ſie die Möglichkeit einer unendlichen Reyhe von Urſachen und Wirkungen an § 148, 149. Sonſt theilet man auch die Atheiſten in Anſehung der Bewegungsgründe, wodurch ſie dergleichen werden, in **theoretiſche** und **practiſche** ein. Nemlich **theoretiſche Atheiſten** heißt man diejenigen, welche ſich durch übelregiertes Nachſinnen verirren, und ihre Atheiſterey auf tiefſinnige Speculationen bauen. **Practiſche Atheiſten** aber heiſſen, welche Gott über ihrem laſterhaften Leben aus der Acht laſſen, und ſich hernach deßwegen endlich überreden, es werde wohl kein Gott ſeyn. Es giebt bey der Lehre von Gott auch noch andere höchſtſchädliche Jrrthümer, welche aber nicht eben dem Bekenntniſſe eines Gottes überhaupt entgegen geſetzet, und alſo keine Atheiſterey, ſondern nur ſonſt Jrrthümer ſind. Z. E. wenn man die Materie mit Gott vor gleich ewig hält, und Gott nur zuſchreibet, daß er ſie in Ordnung gebracht hat, welches z. E. Plato und Ariſtoteles gethan hat; oder wenn man gar einen Ausfluß der Materie aus Gott, und Zurückfluß derſelben in Gott vorgiebt, und ſo lan-

Eintheilung der Atheiſten in theoretiſche und practiſche.

Andere Jrrthümer in der Lehre von Gott, welche aber noch keine Atheiſterey ſind.

ge die Welt ſteht, Gott zu der Seele der Welt, und aus Gott und Welt ein Thier machet, welches der Irrthum der Stoicker war. Wenn man das Weſen Gottes, nemlich einer verſtändigen Urſache der Welt § 205, in einem falſchen Subject ſuchet, es mag nun daſſelbe ein Theil der Welt, und alſo ein wirkliches Ding, oder gar mit einander ein erdichtetes Unding ſeyn: So nennet man ſolches das **Heydenthum.** Alle dieſe Irrthümer, ob ſie gleich groß und ſchädlich ſind, müſſen doch nicht mit der Atheiſterey verwirret, oder die Leute, die ſie gehegt haben, deßwegen vor Atheiſten gehalten werden. Denn ſo wenig man von demjenigen ſagen kan, er leugne, daß es Menſchen gebe, welcher glaubet, daß der Menſch aus drey weſentlichen Theilen beſtehe, oder welcher ein Materialiſte iſt, oder die präſtabilirte Harmonie glaubet, oder der Seele eine Ausdehnung durch den ganzen Körper zuſchreibet: Eben ſo wenig kan man auch einem deßwegen Schuld geben, er leugne, daß ein Gott ſey, weil er ſich von der Beſchaffenheit und den Eigenſchaften Gottes unrichtige Begriffe machet, wenn er nur überhaupt auſſer der Materie und unſern Seelen eine verſtändige Urſache der Welt zugiebt, welcher er eine wirkliche Cauſalität gegen die Welt zuſchreibet. Da aber die Lehre von Gott ihren größten Nutzen dadurch beweiſen ſoll, wenn man aus der Vollkommenheit Gottes die

Was das Heydenthum iſt.

Von einem andern Irrthume, welcher der

die Religion und Verbindlichkeit zur Tugend, die belohnende und beſtraffende Gerechtigkeit, die Unſterblichkeit der vernünftigen Geiſter u. ſ. w. herleitet, wie im folgengen an ſeinem Orte geſchehen ſoll; und da auſſerdem ſowohl die Tugend als die Glückſeligkeit hinwegfällt: So iſt es inſonderheit noch einer der allerſchlimmſten Irrthümer, welche der richtigen Erkenntniß Gottes entgegen geſetzet ſind, wenn Jemand zwar einen Gott einräumet, aber nicht unter einem ſolchen Begriffe, daß daraus Religion und Verbindlichkeit folget. Es geſchieht ſolches dadurch, wenn man ihn zwar vor eine von der Welt unterſchiedene verſtändige Urſache, aber nicht vor einen Geſetzgeber und Richter hält. Die Widerlegung dieſes Irrthums gehöret in das folgende Capitel. Ich habe deſſelben nur ietzo bey der Erwähnung der atheiſtiſchen und anderer Irrthümer deßwegen zum voraus mit Erwähnung thun wollen, weil derſelbe im Effecte, ich meine in Anſehung der practiſchen Folgen der Atheiſterey, gleichgilt. Man kan demnach die **Verleugnung Gottes** überhaupt in die **formale** und **virtuale**, d. i. in die **eigentliche** und **directe Verleugnung** und in den der **Verleugnung gleichgeltenden Begriff** von Gott, eintheilen. Die **formale Atheiſterey** nemlich wird diejenige ſeyn, wodurch der erſte Begriff von Gott geleugnet, und alſo entweder keine verſtändi-

Atheiſterey gleichgilt.

ge,

ge, oder keine von der Welt unterſchiedene, Urſache der Welt zugegeben wird. Von derſelben wird einer dadurch nicht frey, wenn er ſich darauf beruffet, daß er gleichwohl eine erſte Urſache aller Dinge glaube, als welches zu der Definition von Gott noch nicht genug iſt. Und es iſt deßwegen ein unzeitiges Spiel mit den Worten, und eine bloſſe Verlaſſung der Streitfrage, wenn einige leugnen, daß es überhaupt Atheiſten gebe, weil ja alle Leute ein erſtes Weſen, eine erſte Urſache aller Dinge zugäben, oder weil Niemand leugne, daß irgend etwas ſey. Die **virtuale Atheiſterey** aber, oder die der **Verleugnung in den Folgen gleichgeltende Vorſtellung von Gott** wird ſeyn, wenn man zwar den erſten Begriff von Gott einräumet, aber mit Verleugnung dererjenigen moraliſchen Eigenſchaften Gottes, aus welchen die Religion flieſſet. Dieſe letztere könnte man wohl dem gegenwärtigen Sprachgebrauche am gemäſſeſten die **Deiſterey** nennen. Es iſt dieſelbe ein ſo viel gefährlicherer Irrthum, als die eigentliche und directe Atheiſterey, weil ſie einen beſſern Schein an ſich nimmt. Denn die Vertheidiger derſelben können von der Macht, Weisheit und Güte Gottes mit ſolcher Ehrerbietung reden, daß ſie die Unachtſamen dadurch leichte verblenden.

Das

Das II Capitel.

Von dem Weſen und denen Eigenſchaften Gottes.

§ 237.

Nachdem bisher die Wirklichkeit Gottes erwieſen worden, ſo iſt nunmehro nöthig, daß wir aus dem erwieſenen Grundbegriffe § 205 die Beſchaffenheit des göttlichen Weſens, ſo weit es möglich iſt, genauer und ausführlicher zu beſtimmen ſuchen, und ſowohl von dem Grundweſen deſſelben § 39, als denen daher flieſſenden Attributis § 40, ſo viel als möglich, zu erkennen bemühet ſind. Vermöge des Grundbegriffs iſt Gott die erſte Urſache der Welt. Hieraus flieſſet der erſte Hauptſatz, daß **in dem Weſen deſſelben ſo viel Vollkommenheit liegen muß, daß dadurch der Urſprung, das Grundweſen, die Verknüpfung, und die Erhaltung aller Geſchöpfe in der Welt, möglich iſt.** Ferner iſt Gott vermöge des Grundbegriffs eine ſchlechterdings nothwendige und ewige Subſtanz. Hieraus folget der andere Hauptſatz, **daß ihm ein ſolches Weſen zukommen muß, vermöge deſſen er ewig und nothwendig**

Wie das Weſen Gottes überhaupt beſchaffen ſeyn muß.

Erſter Hauptſatz.

Anderer Hauptſatz.

wendig ſeyn kan und muß; dergeſtalt, daß unſere Vernunft, ſo bald ſie ihm die Exiſtenz zuſchreibt, nicht weiter nach einem höhern Realgrunde fragen kan, warum er ſey, und immer geweſen ſey. Er muß ein ſolches Weſen haben, woraus ſich die Ewigkeit und Nothwendigkeit alſo verſtehen läßt, daß ſich unſere Wahrheitsbegierde dem Weſen unſerer Vernunft gemäß völlig darinnen beruhigen kan und muß. Daß ihm ein ſolches Weſen zukomme, iſt hernach eben ſo gewiß, als es gewiß iſt, daß in dem Grundweſen unſerer Vernunft die Kennzeichen der Wahrheit liegen müſſen, und als es gewiß iſt, daß derjenige nothwendig thöricht und närriſch handele, welcher in Annehmung einer Meinung dem Grundweſen der Vernunft, als der einzigen möglichen Richtſchnur ſolcher Urtheile und Thaten, welche unſerer weſentlichen Vollkommenheit gemäß ſind, zuwider handelt. Nun läßt ſich aus keinem Weſen einer Subſtanz verſtehen, warum ſie ewig und nothwendig iſt, oder ſeyn kan, ohne nur wenn ſie unendlich und von unendlicher Vollkommenheit iſt, weil die Unendlichkeit der Vollkommenheit den Begriff einer beſtändigen und nothwendigen Wirklichkeit ſchon mit in ſich faſſet. Hierdurch wird der andere **Hauptſatz** beſtimmet, nemlich **Gott muß eine unendliche Subſtanz, und ſein Weſen muß von unendli-**

Fernere Beſtimmung deſſelben, daß Gott eine unendliche Sub-

endlicher **Vollkommenheit ſeyn**, d. i. er muß eine ſolche Vollkommenheit beſitzen, über welche ſich keine gröſſere denken läßt § 133. Dieſer Hauptſatz läſſet ſich in zwey zergliedern: nemlich 1) **daß keine Eigenſchaft in Gott ſtatt findet, welche eine Endlichkeit**, d. i. eine ſolche Beſchaffenheit des Weſens **mit ſich bringet**, daß ſich ein vollkommeneres Weſen einer Subſtanz denken läßt, oder daß ſich auch das Nichtſeyn derjenigen Subſtanz, welcher ſie zugeſchrieben wird, denken läßt. 2) **Daß alle die Vollkommenheit, welche ſich von irgend einem Dinge in der Welt dergeſtalt abſtrahiren läßt, daß ſich hernach in den Gedanken alle Unvollkommenheit, und alles, was eine Endlichkeit einführet, davon abſondern läßt, Gott nothwendig zukomme.**

ſtanz und von unendlicher Vollkommenheit iſt.

Zergliederung deſſelben.

§ 238.

Hieraus verſtehet man die Richtigkeit der bekannten Lehre, daß man zu der Erkenntniß der göttlichen Eigenſchaften durch drey **Wege** gelange, welche ſich in dieſen drey Sätzen ausdrücken laſſen. 1) **Was nur in der Welt vor Subſtanzen, Grundkräfte und Verknüpfungen der Dinge vorhanden ſind, zu derſelben Hervorbringung und Erhaltung muß in Gott zureichende Kraft liegen.** Dieſes nennet man *viam cauſalitatis.*

Dreyerley Erkenntnißwege der göttlichen Eigenſchaften.

Via cauſalitatis.

Via eminentiae. *tis.* 2) Was nur in irgend einem Dinge in der Welt vor Realität und Vollkommenheit angetroffen wird, dieſelbe oder etwas gleichgültiges und unendlich beſſeres liegt auch in Gott. Nemlich wenn es etwas iſt, davon ſich in den Gedanken alle Unvollkommenheit abſondern läßt: So kommt es in ſo fern, wiefern ſie ſich abſondern läßt, Gott wirklich zu. Jſt es aber etwas, welches allezeit eine Endlichkeit mit ſich bringet: So kommt, wiefern daſſelbe eine Endlichkeit mit ſich bringet, Gott davor etwas gleichgültiges und unendlich beſſeres zu. Dieſes nennet man *viam eminentiæ.*

Via negationis. 3) Alles, was an den Geſchöpfen eine Unvollkommenheit iſt, oder irgend eine Unvollkommenheit oder Endlichkeit mit ſich bringet, daſſelbe kan, wiefern es dergleichen mit ſich bringet, Gott nicht zukommen. Dieſes nennet man *viam negationis.*

§ 239.

Die Beweiſe der göttlichen Eigenſchaften ſind entweder a priori oder a poſteriori. Wenn der Begriff der Unendlichkeit demnach einmal feſtgeſetzt iſt: So kommt Gott alles nothwendig zu, was ſich daraus ſchlüſſen läßt. Und alsdenn leitet man die Eigenſchaften deſſelben aus der Unendlichkeit ſeines Weſens a priori her. Man ſiehet aber aus dem, was bishero erwieſen worden, daß man mit eben der Bündigkeit auch aus der Betrachtung der Dinge in der Welt a poſteriori

ſteriori auf gewiſſe göttliche Eigenſchaften ſchlüſſen könne. Hieraus entſtehet demnach eine neue Eintheilung von den Beweiſen der göttlichen Eigenſchaften, welche nicht von der Materie, ſondern von der Form derſelben hergenommen iſt. Sie ſind nemlich entweder **Beweiſe** a priori, welche aus dem Begriffe der Unendlichkeit hergeleitet werden; oder **Beweiſe** a poſteriori, welche aus der Betrachtung der determinirten Beſchaffenheit der Dinge, die wir in der Welt finden, hergenommen werden. Es iſt aber nützlich, daß man auf beyde Arten Acht habe, und dieſelben mit einander verbinde, zumal da die a poſteriori hergenommenen Beweiſe vor denen a priori den Vorzug haben, daß ſie theils iedesmal aus einem beſondern und von den übrigen Sätzen independenten Grunde ſchlüſſen, und alſo auf mannigfaltige Art überzeugen, theils daß ſie uns an den göttlichen Eigenſchaften durch alle im menſchlichen Leben vorkommende Dinge erinnern.

Warum beyde verbunden werden ſollen.

§ 240.

Weil Gott die allervollkommenſte Subſtanz ſeyn muß § 136, 137: So iſt kein böſer Gott, d. i. keine böſe unerſchaffene Subſtanz möglich, dergleichen die alten perſiſchen Philoſophen und die Manichäer auf eine unvernünftige Weiſe erdichtet haben. Die Bosheit, welche man ihm zuſchreiben wollte, mag eine metaphyſiſche oder phyſicaliſche oder mo-

Daß es keinen böſen Gott gebe.

raliſche ſeyn § 199: So erhellet leicht, daß in allen Fällen eine ſolche Unvollkommenheit des Weſens heraus kommt, welche nicht zuläßt, der Subſtanz, darinnen ſie ſich befinden ſoll, eine Ewigkeit und Nothwendigkeit zuzuſchreiben. Nennte man eine unerſchaffene Subſtanz im metaphyſiſchen Verſtande böſe: So hieſſe dieſes ſo viel, als es fehlten ihr gewiſſe Eigenſchaften, die zu ihrer Ewigkeit erfordert würden. Mithin widerſpräche man ſich, wenn man ſie gleichwohl als ewig ſetzte. Richtete man ſein Abſehen auf das phyſicaliſche Böſe: So hieſſe ein böſer Gott ein ſolcher, welcher ſeinen Geſchöpfen, oder den Geſchöpfen des guten Gottes, zu ſchaden trachtete, und ſich daran vergnügte, und die Endzwecke derſelben auf eine den Regeln der Vollkommenheit zuwider laufende Art verhinderte. Und ſähe man inſonderheit auf die moroliſche Güte: So hieſſe ein böſer Gott derjenige, welcher ſelbſt dasjenige thäte, beförderte und ſich daran vergnügte, was den moraliſchen Geſetzen, welche in der Natur der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge ihren Grund haben, zuwider lieffe. Alles beydes aber wäre eine ſo greuliche Unvollkommenheit, daß dadurch nicht allein der Begriff der unendlichen, ſondern auch ſo gar der Begriff einer endlichen Vollkommenheit, in der vorgegebenen unerſchaffenen Subſtanz geleugnet würde. Demnach widerſpricht es allezeit den oberſten Kennzeichen

der

der Wahrheit, eine unerſchaffene böſe Subſtanz zu glauben. Eben dieſe ſchreckliche Erdichtung kan man auch noch durch einen andern Beweis aus moraliſchen Gründen widerlegen. Er gehöret hieher nicht. Ich will ihn aber der Vollſtändigkeit der Materie wegen an ſtatt einer Anmerkung beyfügen. Nemlich da man vermöge deſſen, was bisher geſagt worden, einen böſen Gott wider alle Vernunft, als möglich oder wirklich annähme; Da ferner in der Welt nichts vorkommt, wo man, um davon Rechenſchaft zu geben, ſeiner benöthiget wäre; Und gleichwohl drittens, ein böſer Gott ein ſolches Ding wäre, welches, dafern es wäre, der erwieſene Schöpfer der Welt haſſen müßte, und von welchem er in ſeiner Macht eingeſchränket und in ſeinen Abſichten gehindert würde: So iſt die Annehmung eines böſen Gottes eine Verſündigung gegen den erwieſenen wahren Gott, welche er, wie bald erwieſen werden wird, verabſcheuen und beſtrafen muß, und zwar um ſo vielmehr, iemehr dadurch der ſchuldige Gehorſam und die ihm ſchuldige höchſte Liebe ausgeſchloſſen, und zu vielen andern Irrthümern und Bosheiten der Weg gebahnet wird. Die Erfinder des Irrthums von dem böſen Gott ſind ohne Zweifel dadurch darauf gebracht worden, weil ſie ſonſt nicht erklären zu können vermeinet haben, warum ſo viel ſowohl phyſicaliſches

Ein anderer Beweis aus moraliſchen Gründen.

Wodurch man auf den Irrthum von einem böſen Gott gekommen iſt.

als moraliſches Böſes in der Welt ſey, oder vielmehr, weil ſie gern einen ſolchen Urſprung und eine ſolche Nothwendigkeit des Böſen haben behaupten wollen, dabey ſie ſelbſt und alle Menſchen ſowohl in Anſehung ihrer laſterhaften Thaten, als in Anſehung des daraus erfolgenden Unglücks ohne Schuld wären.

Urſprung des moraliſchen Böſen.

Allein der Urſprung des moraliſchen Böſen läßt ſich in der Moral aus der üblen Anwendung des freyen Willens erſchaffener Geiſter ohne Schwierigkeit herleiten *.

Gründe des phyſicaliſchen Böſen.

Das phyſicaliſche Böſe aber läßt ſich ohne einen böſen Gott aus vielerley Gründen verſtehen, und zum Theil gar als nothwendig und nützlich erweiſen. Wir werden bald zeigen, daß Gott, ſelbſt den Regeln der Vollkommenheit zu Folge, das phyſicaliſche Böſe auf das moraliſche, als eine Strafe, erfolgen laſſen müſſe. Vielen Schmerz verurſachen ſich die Menſchen ſelbſt. Und da es auch an ſich ſelbſt mit den unendlichen Vollkommenheiten Gottes gar nicht ſtreitet, ſeinen Geſchöpfen Beſchwerlichkeit und Schmerz aufzulegen; ſondern ihnen nur unter gewiſſen Bedingungen zuwider iſt, wenn nemlich derſelbe nicht zum Mittel eines gröſſern Guten gemacht wird, oder von einem andern Guten ein zugleich erfolgender Nebenumſtand iſt § 202: So kan ſich niemand über das phyſicaliſche Uebel in der Welt eine

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben § 251-257.

eine Schwierigkeit machen, ohne nur derjenige, welcher einen falſchen Zweck der Welt annimmt, und die Regeln der wahren Vollkommenheit nicht verſtehet.

§ 241.

Das Unendliche iſt von dem Endlichen nicht bloß dem Grade, ſondern dem Weſen nach unterſchieden § 140: Folglich hat die Vollkommenheit Gottes vor der Vollkommenheit eines iedweden endlichen Dinges nicht etwan nur dem Grade nach einen unendlichen Vorzug, ſo daß irgend ein Geſchöpfe, ſo zu reden, eine kleine Gottheit ſeyn könnte, ſondern die innerliche Beſchaffenheit ſeines Weſens iſt, wenn man auch den Grad derſelben nicht mit in Betrachtung ziehet, von alle demjenigen der Qualität oder dem Weſen nach unterſchieden, was das innere Grundweſen irgend eines Geſchöpfes ausmacht. Ferner da alle Geſchöpfe nur einen endlichen Verſtand haben: So können ſie ſchon deßwegen nicht einmal den unendlichen Grad einer göttlichen Vollkommenheit mit einem ganz poſitiven Begriffe hinausdenken, ſondern müſſen an den Begriff, den ſie ſich davon machen, endlich nur die Verneinung aller Schranken überhaupt verknüpfen. Da nun aber über dieſes auch die Beſchaffenheit des innern Weſens Gottes von dem Grundweſen eines ieden endlichen Dinges der Qualität nach un-

Gott iſt von den Geſchöpfen nicht nur dem Grade, ſondern dem Weſen nach unterſchieden.

Aus den Geſchöpfen kan man zu keiner anſchauenden Erkenntniß Gottes gelangen.

unterſchieden iſt, und mithin aus keinem endlichen Dinge auch nur in irgend einem Grade abſtrahiret werden kan: So kan auch kein Geſchöpfe, ſo lange und wiefern es nur Gott aus ſeinen Werken durch Abſtraction und Schlüſſe erkennen muß, zu einer anſchauenden Erkenntniß des göttlichen Grundweſens gelangen. So lange ihm Gott dieſelbe nicht etwan durch ſeine eigene unmittelbare Wirkung geben will: So muß es ſich an einer ſymboliſchen Erkenntniß § 102 begnügen laſſen. Im erſtern Falle aber, ich meine, wenn auch einem Geſchöpfe durch die Kraft Gottes unmittelbar eine anſchauende Erkenntniß von dem göttlichen Weſen, als eine anklebende Eigenſchaft, gegeben würde: So bleibet es ihm doch ſeiner Endlichkeit wegen beſtändig unmöglich, mit ſeinem Verſtande den Grad und die unendliche Gröſſe der göttlichen Vollkommenheiten völlig zu überſehen.

Einſchränkung der anſchauenden Erkenntniß Gottes in den Geſchöpfen.

§ 242.

Was die Majeſtät Gottes iſt.

Wenn wir hiermit ſogleich noch einen Satz verknüpfen, welcher im folgenden erwieſen wird, daß nemlich alle vernünftige Geſchöpfe wegen ihrer Dependenz von Gott zu der allertiefſten Ehrerbietung und zu dem höchſtmöglichſten Gehorſam verbunden ſind: So läßt ſich der Begriff von der **göttlichen Majeſtät** beſtimmen. Wir verſtehen nemlich unter der **Majeſtät** Got-

Gottes die unendlichen Vorzüge des göttlichen Weſens über die Creaturen. Es beſtehet alſo die göttliche Majeſtät in dieſen 3 Stücken: 1) daß die Vollkommenheit Gottes von der Vollkommenheit aller Creaturen unendlich weit unterſchieden und höher iſt, und zwar nicht nur dem Grade nach, ſondern auch der Qualität und innern Beſchaffenheit nach. 2) Daß ſie von Niemanden völlig begriffen werden kan. 3) Daß alle Creaturen, die deſſen fähig ſind, zu der allertiefſten Ehrerbietung und zum Gehorſam gegen ihn verpflichtet ſind.

Drey Stücke, welche zur Majeſtät Gottes gehören.

§ 243.

Da Gott nothwendig und unendlich iſt, ſo iſt er auch **einfach** § 130, 137. Ich rede ietzo von der Einfachheit der Subſtanz, weiter unten wird auch die Einfachheit des Weſens erhellen. In Gott ſind derowegen weder phyſicaliſche noch integraliſche Theile, § 108. Er iſt alſo nicht ausgedehnt § 108, ſondern ein metaphyſiſches Einfaches § 109. Daher iſt es auch ungereimt, die Welt vor einen Ausfluß aus Gott, oder die menſchliche Seele vor ein Theilgen des göttlichen Weſens zu halten, welches Vorgeben ſich auch aus der Endlichkeit des Weſens beyder und aus andern pnevmatologiſchen Gründen widerlegen läßt.

Gott iſt einfach.

§ 244.

Gott iſt einig.

In demjenigen Verſtande, da wir unter Gott eine ſchlechterdings nothwendige Subſtanz meinen, iſt nur ein Gott, d. i. ein iedweder Begriff, darinnen wir uns eine ſchlechterdings nothwendige Subſtanz vorſtellen, hat der Wahrheit nach, auſſerhalb unſerer Gedanke allezeit eben daſſelbe Object § 90. Denn eine ſchlechterdings nothwendige Subſtanz iſt unendlich § 128. Wäre nun mehr als ein Gott: So wären ſie entweder in ganz einerley Raume, oder nicht. Geſetzt es wären zwey oder mehr Götter, deren iedweder in einem beſondern Raume wäre: So hätte keiner die Unendlichkeit der Exiſtenz § 134. Und da einer wirklich unendlichen Subſtanz alle Arten der Unendlichkeit zukommen müſſen § 138: So wäre keiner unendlich, mithin auch nicht nothwendig. Sollten ſie aber in ganz einerley Raume ſeyn: So ſaget man hiermit etwas, daß ſich nicht denken läßt, und welches ſich gleichwohl auch nicht beweiſen läßt. Da nun aber das Unbegreiffliche, wenn es nicht erwieſen werden kan, zu verwerfen iſt § 14, 15: So kan man mit Vernunft nicht mehr als einen Gott behaupten. Daß ſich aber aus der Vernunft keine Vielheit der Götter beweiſen laſſe, erweiſe ich folgendergeſtalt, und man kan es auch ohne das vorige als einen beſondern Beweis anſehen. Alles, was wir in der Welt antreffen, läßt ſich aus der Setzung einer

Aus der Vernunft läſſet ſich keine Vielheit der Götter ſchlüſſen.

einzigen unendlich vollkommenen Subſtanz überflüßig als möglich begreiffen. Mithin nähme man die andern bloß vor die lange Weile an. Ferner da in der Welt eine beſtändige Verknüpfung der Dinge iſt, und ſich immer eins auf das andere beziehet: So kan man vielmehr daraus auf einen einzigen Urheber und Beherrſcher der Dinge ſchlüſſen. Und endlich müſſen wir ja auch beſorgen, unſerm Schöpfer, von deſſen Exiſtenz wir verſichert ſind, mißfällig zu werden, und wir handelten der ihm ſchuldigen Ehrerbietung und Liebe zuwider, wenn wir ihm ohne alle Urſache erdichtete Dinge an die Seite ſetzten, und denenſelbigen ſeine Ehre zutheilten.

§ 245.

Beurtheilung einiger unzulänglichen Beweiſe vor die Einheit Gottes.

Der angeführte Beweis iſt wichtig genug, die Einheit Gottes zu behaupten, zumal da die Kraft deſſelben auſſer dem Zuſammenhange mit denen vernünftigen Kennzeichen der Wahrheit auch noch durch eine Verbindlichkeit des Gewiſſens vermehret wird. Auſſer demſelben glaube ich aber ſchwerlich, daß ſich andere Beweiſe, welche bey genugſamer Prüfung die Probe hielten, dürften geben laſſen. Zum wenigſten geſtehe ich gerne, daß mir dergleichen nicht vorgekommen ſind. Einige Gelehrte berufſen ſich zwar darauf, daß wenn zwey Götter wären, ſie entweder von ungleicher oder von gleicher Vollkommenheit ſeyn müßten.

Erſter Beweis.

Wären ſie von ungleicher Vollkommenheit: So wäre die Vollkommenheit des einen endlich, und alſo wäre er nicht Gott. Wären ſie aber von gleicher Vollkommenheit: So würden ſie ſich hernach durch nichts mehr unterſcheiden laſſen, und mithin nicht vor zwey, ſondern vor einen Gott zu halten ſeyn. Allein ich antworte, daß ſie vielleicht durch gewiſſe thätige Verhältniſſe, die ſie von Ewigkeit her gegen einander haben, und wodurch ſie mit einander verknüpft ſind, unterſchieden ſeyn könnten. Wenn gleich das Weſen zweyer Dinge in allen Graden und Kräften völlig ähnlich iſt: So bleiben ſie dennoch der Zahl nach unterſchieden, dafern ſie in den Abſtractis der Exiſtenz, oder dafern ſie durch Verhältniſſe gegen ſich oder gegen andere Dinge unterſchieden ſind.

Anderer Beweis.

Andere meinen, es könne deßwegen nicht mehr als ein Gott ſeyn, weil, wenn deren mehrere wären, dem einen diejenige Vollkommenheit fehlte, welche der andere beſäſſe; daher er denn nicht alle mögliche Vollkommenheit hätte, und mithin nicht unendlich wäre. Allein einer unendlichen Subſtanz wird nicht in demjenigen Verſtande zugeſchrieben, daß ſie alle nur mögliche Vollkommenheit habe, als ob ſie alle indiuidua der Vollkommenheit, ich meine alle die individualiſchen Eigenſchaften, welche eine Vollkommenheit ſind, in ſich begreiffen müßte. Ein iedes indiuiduum kan nicht mehr als einmal exiſtiren,

es mag eine Subſtanz oder eine Eigenſchaft ſeyn § 24. Dannenhero gehört dieſes nicht mit unter die Reyhe der möglichen Vollkommenheiten der unendlichen Subſtanz, daß ſie die individualiſchen Eigenſchaften anderer indiuiduorum in ſich begreiffen ſollte, welches widerſprechend zu ſagen wäre. Wenn wir ſagen, die unendliche Subſtanz habe alle nur mögliche Vollkommenheit an ſich: So will man damit nur ſo viel anzeigen, es wären alle Arten von Vollkommenheit, welche nur in einer Subſtanz möglicher Weiſe beyſammen ſeyn können, in ihr zugleich, und auch beſtändig in dem höchſtmöglichen Grade, welcher bey Setzung aller zugleich überhaupt ſtatt finden kan, anzutreffen. Dieſes hindert aber nicht, daß man noch immer fragen kan, ob nicht die höchſtmögliche Vollkommenheit einer Subſtanz auſſerhalb unſerm Verſtande in mehr als einerley indiuiduo dergeſtalt angetroffen werden könne, daß ſie dem einen ſowohl als dem andern zukomme; daraus denn zugleich folgte, daß dieſelbe indiuidua auch niemals mit einander uneins ſeyn, oder, wie man bey der Erdichtung von dem böſen Gott § 240 vorgab, mit einander ſtreiten könnten. Noch ein anderer unbündiger Beweis vor die Einheit Gottes, deſſen ich mich erinnere, war ungefehr alſo abgefaſſet: Gott ſey allmächtig und ſchlechterdings nothwendig. Folglich brauche die Welt nur einen Gott. Mithin

Dritter Beweis.

wären

wåren alle andere Götter, denſelben einzigen ausgenommen, nicht ſchlechterdings nothwendig, weil die Welt auch ohne ſie ſeyn würde. Daher wåren ſie auch nicht Götter, ſondern erdichtet. Allein anſtatt daß hier widerlegt werden ſollte, daß vielleicht mehrere Subſtanzen wåren, deren Daſeyn im ontologiſchen Verſtande **nothwendig** ſey: So wird nur dargethan, daß die **Annehmung mehrerer** nicht **nothwendig**, nemlich nicht zur Aufloͤſung der Umſtånde in der Welt **unentbehrlich** ſey. Der Beweis müßte in einem förmlichen Syllogiſmo alſo heiſſen: Welche Subſtanz nicht nothwendig iſt, die iſt nicht Gott. Nun aber ſind alle Götter, einen einzigen ausgenommen, nicht nothwendig. Folglich ſind alle Götter, auſſer einem einzigen, gar nicht Götter, und alſo iſt nur ein Gott. Dieſer Syllogiſmus aber hat 4 terminos. Denn in der Grundpropoſition iſt von der ontologiſchen Nothwendigkeit der Exiſtenz, in der Subſumtion aber von der moraliſchen Nothwendigkeit, oder der Vernunftmåßigkeit des Verfahrens, wenn man mehr Götter ſtatuiret, die Rede.

Vierter Beweis.

Noch andere ſagen, die natura ſpecifica eines Dinges begreiffe allererſt dadurch unterſchiedene individua unter ſich, daß ſie in dem Mannigfaltigen, welches der Zeit und dem Orte nach unterſchieden iſt, neue Unterſchiede bekomme. Da nun in dem Begriffe des unendlichen Weſens ſchon alle Vollkommenheiten

heiten befindlich wären: So könne ein ſolches Weſen nicht in mehrern indiuiduis neue Unterſchiede bekommen, und mithin könne es auch nicht mehrern, ſondern nur einem einzigen Dinge zukommen. Allein es iſt wiederum das vorige zu antworten. Nemlich es iſt zu merken, daß die Unterſchiede der indiuiduorum nicht eben Unterſchiede der Vollkommenheit in dem abſoluten Weſen ſeyn müſſen. Denn man kan ſolches nicht erweiſen. Und wollte man es etwan wegen etlicher willkührlich vorausgeſetzten Begriffe annehmen: So wäre es petitio principii. Es iſt ſchon vorhin erinnert worden, daß Dinge, die dem Weſen und der Vollkommenheit nach ganz gleich und ähnlich ſind, doch der Zahl nach unterſchieden ſind, wenn ſie den abſtractis der Exiſtenz, nemlich dem Raume und der Zeit nach, oder wenn ſie durch gewiſſe Verhältniſſe einen Unterſchied haben. Das erſtere fällt nun zwar bey Beurtheilung der Frage, ob mehr Götter ſeyn können, hinweg. Ich meine, wenn man ſich, indem man ihrem Weſen unendliche Vollkommenheit zuſchreibt, nicht ſelbſt widerſprechen will: So kan man ſie der Unermeßlichkeit und Dauer nach nicht vor unterſchieden halten. Es bleibt aber noch allemal die Frage übrig, ob ſie nicht durch gewiſſe Verhältniſſe, durch gewiſſe ewige Thätigkeiten gegen einander, durch die Art ihrer Exiſtenz und Subſiſtenz,

und wer weiß durch was vor Verhältniſſe, davon wir gar keinen Begriff bekommen können, unterſchieden ſind, da ſie denn wirklich der Zahl nach unterſchieden und mehrere wären. Gleichwohl würde ihnen einerley Vollkommenheit des Weſens, nemlich alle nur mögliche, d. i. alle die nur in einer Subſtanz zugleich ſeyn kan, zugeſtanden. Und da relata zugleich ſind, ſo gienge auch ihrer Ewigkeit durch ewige Verhältniſſe, die ſie gegen einander hätten, nichts ab, es entſtünde auch kein Widerſpruch, wie bey der unendlichen Reyhe von Urſachen und Wirkungen § 156.

§ 246.

Nutzen der vorigen Beurtheilung unrichtiger Beweiſe der Einheit Gottes.

Ich könnte noch mehr unbündige Beweiſe vor die Einheit Gottes anführen und widerlegen, auf welche die Gelehrten ohne Zweifel deßwegen gekommen ſind, weil ſie den Satz, daß ein einiger Gott ſey, deſſen Vernunftmäßigkeit man leicht empfindet, gern durch den Satz vom Widerſpruche haben beweiſen wollen, welches doch nicht angehet. Allein mein Endzweck iſt hier nicht, mich mit Widerlegung anderer Schriften zu beſchäftigen. Daß ich aber in dem vorigen § den Ungrund etlicher Scheinbeweiſe aufgeſucht habe, iſt um eines beſondern Endzwecks willen geſchehen. Es ſollte nemlich nur zur Probe dienen, wie leicht es in dieſer Materie auch ſcharfſinnige Männer verſehen, wenn ſie auch die Beweiſe

weiſe noch ſo ſubtil einfädeln. Und wenn man dieſe wohl überlegt, ſo hoffe ich, daß man auch bey andern unrichtigen Beweiſen der Einheit Gottes aus dem Satz vom Widerſpruche den falſchen Punct leicht entdecken werde. Nunmehro kan ich nicht umhin, zur Vertheidigung der chriſtlichen Religion bey dieſer Gelegenheit eine Erläuterung zu machen, welche ſich aus dem bisherigen verſtehen läßt. Man wird mir dieſe kleine Ausſchweifung verzeihen. Denn ich glaube, daß wenn man nur die philoſophiſchen und geoffenbarten Wahrheiten nicht mit einander verwirret, eine theologiſche Anmerkung in der Philoſophie eben ſowohl Platz finde, als man bisweilen hiſtoriſche mit einſtreuet.

§ 247.

Wie man daraus die chriſtliche Lehre von der Dreyeinigkeit erläutern kan.

Es iſt bekannt, wie kühn die chriſtliche Glaubenslehre von der Dreyeinigkeit von vielen ſo gleich unter dem Vorwande verworffen wird, als ob ſie mit der geſunden Vernunft ſtritte, als welche nicht zulaſſe, daß mehr als ein unendliches indiuiduum ſey. Meines Erachtens wäre, den Ungrund ſolcher Einwendungen augenſcheinlich zu machen, kein kürzerer Weg, als daß man nur darauf dringe, daß die Gegner ſich nicht überhaupt auf die Vernunft beruffen dürften, ſondern dieſe hochgerühmten Beweiſe in diſtincten Begriffen angeben müßten. Denn da eine Concluſion

nicht

nicht weiter als ihr Beweisgrund gelten kan: So kömmt es darauf an, wie derſelbe beſchaffen iſt. Kan man ſeine Meinung durch den Satz vom Widerſpruche richtig erweiſen: So iſt ſie freylich keiner Ausnahme fähig, wiefern ſie erwieſen iſt. Muß man ſich hingegen nur auf die Unbegreifflichkeit beruffen: So entſtund zwar bey gegenwärtiger Frage daraus eine Verbindlichkeit, nur einen Gott zu glauben, dieſelbe kan aber auch nicht länger ſtatt finden, als ſo lang nicht etwan das Gegentheil ausdrücklich erwieſen iſt, § 14. Denn ein unbegreiffliches Ding iſt nicht der Unbegreifflichkeit wegen gar zu verwerfen, ſondern es iſt nur nicht eher anzunehmen, als bis es erwieſen worden. Wenn nun eine göttliche Offenbarung erſt als richtig dargethan worden: So iſt hernach ihr Zeugniß gültig genug, uns auch unbegreiffliche Dinge zu lehren, und zu Annehmung derſelben zu verbinden. Die Mehrheit unendlicher Dinge läßt ſich durch den Satz vom Widerſpruche ſchlechterdings nicht widerlegen. Dem Satze von der Zufälligkeit iſt ſie nur unter der Bedingung zuwider, wenn die unendlichen Dinge nicht alle von gleicher, und zwar von der höchſtmöglichen Vollkommenheit angenommen werden. Wenn aber dieſes geſchiehet, und alſo die mehrern unendlichen Dinge in beſtändiger Vereinigung geſetzt werden: So können ſie aus der Vernunft nur deßwegen

nicht angenommen werden, weil wir die Art und Weiſe nicht denken können, wie ſie in ganz einerley Raume ſeyn und einander durchdringen ſollten, und weil wir aus der Welt nicht mehr als einen einigen unendlichen Schöpfer erweiſen können. Nun iſt noch darzu die Meinung der Chriſten nicht einmal, als ob drey Götter wären. Sie bekennen nur einen Gott, glauben aber nur, daß die unendliche Subſtanz aus drey unendlichen individuis beſtehe, deren einem die unendliche Vollkommenheit des Weſens, ſowohl als dem andern zukommt, welche gleich ewig ſind, und mit gleicher Unermeßlichkeit einander durchdringen. Sie ſollen aber durch die Art ihrer Subſiſtenz und durch thätigen Verhältniſſe, in welchen ſie von Ewigkeit her, wegen einer in dem innern Weſen einer unendlichen Subſtanz liegenden Nothwendigkeit, gegen einander ſtehen, unterſchieden ſeyn. Nemlich zwey davon ſollen ſubjecta ſubſiſtentiae incompleatae ſeyn § 22, und alle dreye zuſammen machen erſt eine einzige Subſtanz aus, welche nicht wiederum in einem andern Subjecte ſubſiſtiret. Die thätigen Verhältniſſe der unendlichen indiuiduorum nennet die heilige Schrift gewiſſer Aehnlichkeiten wegen unterdeſſen die Zeugung und das Ausgehen, weil wir, zum wenigſten ietzo, noch keine anſchauende Erkenntniß von ihrer innern Beſchaffenheit haben können. Dero-

wegen bringet alsdenn die völlige Aehnlichkeit in der unendlichen Vollkommenheit des Weſens eine beſtändige und nothwendige Aehnlichkeit der Gedanken und Endzwecke mit ſich. Die unterſchiedenen Arten der Subſiſtenz aber und die thätigen Verhältniſſe machen eine Vereinigung zwiſchen ihnen aus, welche mehr als moraliſch iſt, welche man, wenn man das Wort nicht unrecht ausleget, ontologiſch und phyſicaliſch nennen kan, oder, welche noch beſſer, weil ſie in der Natur nirgends ihres gleichen haben kan, eine übernatürliche hypoſtatiſche Vereinigung von beſonderer Art heiſſen kan, und welche daher auch augenſcheinlich mit ſich bringet, daß, weil Gott ein ſchlechterdings vollſtändiges Ding ſeyn muß § 18, dadurch dennoch nicht mehr als ein einziger Gott geſetzet wird. Weil aber doch ein unendliches indiuiduum, wenn es auch gleich in einem andern ſubſiſtiret, ſelbſt muß wirken können: So hindert dieſes nicht, daß, wo es der dreyeinige Gott vor gut befindet, auch dieſes oder jenes eine Action vornehmen und fortſetzen kan, welche deßwegen denen übrigen nicht auf eben dieſe Art zugeſchrieben werden darf: woraus man die Möglichkeit einſiehet, daß eine Perſon der unendlichen Gottheit eine menſchliche Natur hat annehmen können, ohne daß man deßwegen ſolches von denen andern ſagen kan. In dieſer ganzen Lehre iſt derowegen nicht das geringſte, was mit erwie-

ſenen

ſenen Grundſätzen ſtritte. Sie iſt nur aus der Vernunft unerweislich, und ferner unſerm Verſtande unbegreifflich; woraus aber nichts zu machen iſt, weil es überhaupt zur Majeſtät Gottes gehöret, daß kein Geſchöpfe ſein Weſen völlig begreiffen kan, und daß man aus der Betrachtung ſeiner Werke durch Abſtraction und Schlüſſe zu einer anſchauenden Erkenntniß von der innern Beſchaffenheit ſeines Weſens niemals gelangen kan § 241, 242. Derowegen iſt es nur eine Uebereilung oder ein thörichter Hochmuth, vermöge welches man ſich alles zu begreiffen einbildet, wenn einem um der Lehre von der Dreyeinigkeit willen die chriſtliche Religion verdächtig iſt, oder wenn er, um derſelben los zu werden, den Ausſprüchen der heiligen Schrift einen Verſtand beyleget, welcher den allgemeinen Regeln einer vernünftigen Auslegungskunſt zuwider iſt, § 58.

§ 248.

Wir haben vielmehr bey der chriſtlichen Religion vieles zum voraus, nachdem uns aus der heiligen Schrift eine Mehrheit der indiuiduorum oder Perſonen, in der einigen unendlichen Subſtanz Gottes bekannt geworden iſt. Denn es werden uns dadurch gewiſſe Fragen einiger maſſen aufgelöſet, und gewiſſe Scrupel benommen, auf welche ſonſt die ſich ſelbſt gelaſſene Vernunft nicht zu antworten vermag. Z. E.

Durch die chriſtliche Lehre von der Dreyeinigkeit werden gewiſſe Fragen aufgelöſet, darauf die Vernunft nichts antworten kan.

Erſter Umſtand. von allen andern Eigenſchaften Gottes trifft man auch an gewiſſen endlichen Dingen etwas ähnliches an; Sollten aber nicht auch ſolche Eigenſchaften in ihm ſeyn, davon ſich in keinem Geſchöpfe etwas ähnliches ausdrücken lieſſe? Wenn es ſich wirklich alſo verhielte, ſo ſtimmte ja ſolches mit der Majeſtät Gottes § 242 ſehr wohl überein. Die Dreyeinigkeit aber iſt dergleichen. Anderer Umſtand. Ferner, die Welt iſt endlich, wie an ſeinem Orte weiter erwieſen werden wird, und wir überſehen davon nur ein kleines Stückgen. Sollte denn der unendliche Gott nicht mehr Eigenſchaften haben, als diejenigen, auf welche man aus der Betrachtung einer endlichen Welt, oder eines kleinen Stückes davon, durch ſchlüſſen kommen kan? Die Dreyeinigkeit aber iſt eine ſolche Eigenſchaft, welche nicht durchs Reich der Natur, wohl aber durch das Reich der Gnaden bekannt geworden iſt. Dritter Umſtand. Noch weiter, es gehören gewiſſe beſondere Umſtände darzu, wenn man aus der Wirkung auf die Beſchaffenheit der Urſache ſchlüſſen ſoll. Daher kan man auf die Gedanken kommen, ob nicht in dem unendlichen Gott auch Eigenſchaften ſeyn ſollten, welche ſich durch den Weg der Cauſalerkenntniß, da man von den Wirkungen auf die Urſache ſchlüßt, gar niemals erkennen laſſen; etwan weil ſie von der Art ſind, daß ſie in dasjenige, was wir an den Ge-

Geſchöpfen wahrnehmen können, keinen Einfluß haben? Da dieſes möglich, und wegen der unendlichen Vollkommenheit Gottes faſt vermuthlich iſt: So darf es vor keine Schwierigkeit gehalten werden, wenn eine übernatürliche göttliche Offenbarung zu den bekannten Eigenſchaften Gottes eine ſolche hinzuſetzet. Die Dreyeinigkeit aber iſt von dieſer Art. Die Welt möchte eingerichtet ſeyn, wie ſie wollte; ſie möchte auch ſo groß ſeyn, als ſie wollte: So lieſſe ſich dennoch daraus nicht mehr als auf einen unendlichen Schöpfer ſchlüſſen, weil eine unendliche Kraft zur Hervorbringung und Regierung derſelben allemal überflüßig zureichend ſeyn würde. Hierzu kömmt noch ferner, daß Gott von Ewigkeit her, und alſo unendlich lange, vor dem Anfange der Welt vorher geweſen iſt, und wenn man ſich auch das Weltalter, den genugſam beſtätigten göttlichen Schriften zuwider, noch ſo ungeheuer vorſtellen wollte. Hier wird die Vernunft ſogleich fragen, ob Gott vor der Welt von Ewigkeit her nichts anders gethan, und in ſich ſelbſt nicht thätig geweſen ſey, ohne nur daß er immer einerley gedacht habe? Ob er alſo die Welt habe ſchaffen müſſen, wenn er durch etwas anders, als durch Dencken habe thätig ſeyn wollen? Ich ſage, dieſe Schwierigkeit wird dadurch gemindert, daß uns in der chriſtlichen Religion noch andere ewige

Vierter Umſtand.

Thätigkeiten, welche die Perſonen der Gottheit gegen einander haben, wiſſend gemacht werden. Endlich muß ich noch dieſes hinzu ſetzen. Es wird weiter unten erhellen, daß Gott die moraliſche Liebe in ganz eigentlichem Verſtande zukomme, welche doch ganz etwas anderes als die Selbſtliebe iſt *. Es muß einem dahero nothwendig ganz wunderbar vorkommen, wenn die moraliſche Liebe Gottes von aller Ewigkeit her kein Object gehabt haben ſollte, und wenn man alſo die vortreffliche Eigenſchaft Gottes, auf eine bloſſe Bereitwilligkeit den Geſchöpfen gutes zu thun einſchränken müßte, da doch die Liebe etwas iſt, was an ſich betrachtet, keine Endlichkeit mit ſich bringet, und welches ſich daher in die Reyhe der Eigenſchaften des unendlichen Weſens vortrefflich wohl ſchickte, wenn man nur erſt einigen Grund hätte, auf eine Mehrheit ewiger und verſtändiger indiuiduorum zu ſchlieſſen. Dieſe Schwierigkeit wird durch die Lehre von der Dreyeinigkeit abermal gehoben, weil vermöge derſelben die Perſonen der Gottheit einander von Ewigkeit her auf das vollkommenſte lieben. Dieſe Betrachtungen müſſen alſo die Lehre von der Dreyeinigkeit der Vernunft nicht nur als eine leichte Möglichkeit vorſtellen, ſondern auch ihr dieſelbe angenehm machen; wel-

Fünfter Umſtand.

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben. § 125. 127.

welches auch unausbleiblich geſchehen muß, wenn man nur erſt die gegenſeitigen Vorurtheile ableget, und das unvernünftige Verlangen einſchränket, vermöge deſſen man in Gott lauter Eigenſchaften haben will, deren Art und Weiſe uns mit einer anſchauenden Erkenntniß begreifflich ſeyn ſoll. Uebrigens wird man mir die Weitläuftigkeit dieſer Anmerkung zu gute halten, zu welcher ich mich durch die Wichtigkeit der Sache habe bewegen laſſen. Wenn es kein Fehler iſt, die geoffenbarte Theologie aus der Philoſophie zu erläutern, warum ſoll man nicht auch dieſe aus jener erläutern dürfen, wo man ungezwungene Gelegenheit darzu hat?

§. 249.

Weil Gott unendlich iſt: So muß ihm die Unendlichkeit ſo wohl in Anſehung der **Exiſtenz** als des **Weſens** zukommen § 138. Nemlich ſo wohl die Abſtracta ſeiner Exiſtenz als ſeines Weſens müſſen alle nur mögliche Vollkommenheit haben. Wir haben deßwegen nunmehro genauer zu beſtimmen, was aus der Betrachtung eines iedweden unter beyden vor göttliche Eigenſchaften herflieſſen.

Einige Eigenſchaften Gottes flieſſen inſonderheit aus der Unendlichkeit der Exiſtenz, andere aus der Unendlichkeit des Weſens.

§ 250.

Das erſte Abſtractum der Exiſtenz iſt das Ubi oder der Raum im weiteſten Verſtande § 48. Die göttliche Subſtanz muß alſo auch in Anſehung deſſelben unendlich ſeyn,

In Anſehung der Exiſtenz kömmt Gott erſtlich die Unermeßlichkeit zu.

ſeyn, welche Eigenſchaft die **Unermeßlich-keit** Gottes (immenſitas) genennet wird.

Was die Unermeßlichkeit Gottes iſt.

Die **Unermeßlichkeit** Gottes iſt alſo diejenige Eigenſchaft ſeiner Exiſtenz, vermöge welcher er von keinem Raume weder eingeſchloſſen noch ausgeſchloſſen werden kan, und allen nur möglichen Raum auf die allervollkommenſte Art erfüllet. Vermöge dieſer Eigenſchaft läßt ſich kein **Irgendwo** angeben, oder nur als möglich denken, in welchem Gott nicht ſchon wäre, und beſtändig und nothwendig wäre, ohne daß dadurch ſein Weſen im geringſten zertheilet wird.

Wie ſie a priori erkannt wird.

A priori erkennet man dieſe Eigenſchaft aus dem Begriffe einer unendlichen Subſtanz, weil, wenn irgend ein Ort ſeyn könnte, wo Gott noch nicht wäre, oder wo er nicht beſtändig wäre, ſich noch eine vollkommenere Subſtanz denken laſſen würde.

Die Gröſſe der Welt erläutert dieſelbe a poſteriori.

A poſteriori aber ſoll uns die ungeheure und unüberdenkliche Gröſſe des Weltgebäudes beſtändig daran erinnern, und einen recht hohen Begriff davon beybringen. Mehr hat ſich, weil die Welt ſelbſt endlich ſeyn muß, in den Geſchöpfen davon nicht ausdrücken laſſen. Man kan ſich alſo den Begriff davon erläutern, wenn man aus der Phyſic und Aſtronomie die erſchreckliche Weite der Planeten von der Sonne erlernet, welche doch gegen die Weite der Fixſterne ſelbſt nur vor einen Punct zu rechnen iſt, und wobey es hernach ferner glaub-

lich

lich iſt, daß ein iedweder von dem ungezehlten Heere der Fixſterne, welche wir wahrnehmen, ſelbſt wiederum eine Sonne iſt, um welche ſich vermuthlich ihre Planeten herum bewegen. Noch vollkommener wird die Vorſtellung von der Gröſſe und dem Umfange der Werke Gottes, wenn man dasjenige hinzunimmt, was die heilige Schrift vermeldet. Es machet uns nemlich dieſelbe noch einen dritten Himmel bekannt, als den Ort und das Syſtema der allervollkommenſten Offenbarung und Werke Gottes, und aus den prächtigen Ausdrückungen, welche davon gebrauchet werden, ſollte man faſt ſchlieſſen, daß die vor unſere Sinnen und unſer Nachdenken ſo unermeßliche Welt gleichwol gegen den dritten Himmel als eine Kleinigkeit anzuſehen ſey.

§ 251.

Ob nicht dadurch der Raum zu einem beſondern Gott gleich ewigen Dinge gemacht wird.

Hierbey ſind etliche Einwürfe zu beantworten. Man kan einwenden, wenn Gott in einem Raume ſey: So ſey ja auſſer ihm noch ein nothwendiges Ding, nemlich der Raum. Es iſt darauf ſchon § 51 geantwortet worden. Ohne ein **Irgendwo** läßt ſich keine unendliche Subſtanz denken. Dahero läßt ſich keine unendliche Subſtanz denken, wenn ſie nicht nothwendig **überall**, d. i. in allem nur möglichen **Irgendwo** vorhanden iſt. Der Raum iſt kein vollſtändiges Ding, ſondern ein von der Exi-

ſtenz der Subſtanzen zu abſtrahirender Umſtand. So wenig man den Verſtand Gottes vor ein beſonderes Gott gleich ewiges Ding anrechnen kann: So wenig darf man auch den unendlichen Raum, darinn Gott iſt, davor ausgeben. Es iſt nur dieſer Unterſchied darbey, daß der Verſtand ein Abſtractum des Weſens, der Raum aber ein Abſtractum der Exiſtenz iſt.

§ 252.

Ob der Raum endlich iſt.

Man kan ferner denken, ob nicht der Raum, da er aus realen Theilen § 167 beſtehe, auch deßwegen endlich seyn müſſe § 148. Daher denn eine ſolche Unermeßlichkeit, wie wir Gott zuſchreiben, gar nicht möglich ſey. Darauf antworte ich. Weil der Raum nur die Möglichkeit des Zugleichſeyns der Subſtanzen neben einander iſt § 59: So heißt ein Realtheil des Raumes nichts anders, als wo eine endliche Subſtanz ſeyn kan § 167. Und in iedweder Welt iſt derjenige Theil des Raumes der kleineſte Realtheil, in welchem eine ſolche Subſtanz ſeyn kan, welche in derſelben Welt die kleinſte iſt. Da nun die Anzahl der endlichen Subſtanzen allezeit endlich iſt § 148: So folgt nur ſo viel, daß der Raum, welchen eine Welt wirklich einnimmt, oder der körperliche Raum § 51, allezeit endlich und beſtimmt ſey. Hierdurch wird aber der mögliche Raum oder das

Ueber-

Ueberall, da allenthalben Gott iſt, nicht umgränzet. Wir können nur unſerer Endlichkeit wegen das **Allenthalben**, in welchem Gott iſt, und welches ein Abſtractum der Exiſtenz ſeiner Subſtanz iſt, nicht mit einem poſitiven Begriffe als unendlich denken. Wollten wir deßwegen die Unendlichkeit deſſelben vor unmöglich halten: So müßten wir, indem wir die Schranken davon vor unzertrennlich hielten, nach dem Grundſatze urtheilen, das, was ſich nicht ohne einander denken laſſe, auch nicht ohne einander ſeyn könne § 15. Da aber die Schranken nichts poſitives, ſondern nur das Aufhören des poſitiven Weſens ſind, welches alſo ein endlicher Verſtand nothwendig bey allen Dingen hinzudenken muß, ſo oft er ſich nicht an einer ſymboliſchen Erkenntniß § 102 begnügen laſſen und an ſeinen Begriff einen negativen Theil verknüpfen will: So kan der Grundſatz hieher nicht appliciret werden, ſondern es iſt nach der vierten Regel der Vorſichtigkeit zu verfahren, welche § 58 angegeben worden.

§ 253.

Ob man nicht Gott eine Ausdehnung zuſchreibet, wenn er in einem Raume iſt?

Endlich kan man ſich den Zweifel machen, ob nicht Gott, wenn man ſagt, daß er einen Raum erfülle, zu einem ausgedehnten Dinge gemacht werde, welches integraliſche Theile habe. Dieſes leugne ich aber gar ſehr. Denn redet man von der Ausdehnung im philoſophiſchen Verſtande § 108: So gehö-

ren reale Theile darzu, dergleichen in Gott nicht möglich ſind § 243, und auch durch Setzung eines Raumes gar nicht geſetzet werden § 51, 117. Redet man aber von der Ausdehnung im mathematiſchen Verſtande: So iſt dieſelbe zuſammt den Theilen, welche man darinnen unterſcheidet, keinesweges ein Abſtractum von der göttlichen Subſtanz, weil man in der Mathematik die Beſchaffenheit der Subſtanzen gar nicht mit in Betrachtung ziehet § 114. Sondern ſie iſt ein Abſtractum von dem Raume, wiefern man ſich denſelben in den Gedanken beſonders und ohne Abſicht auf das Weſen der Subſtanzen, von denen er abſtrahiret wird, vorſtellet, und begreiffet, daß darinnen mehrere Subſtanzen neben einander als möglich gedacht werden können. Wir abſtrahiren den Raum, wenn wir die Körper, die wir empfinden, in den Gedanken weglaſſen, und werden allererſt durch Schlüſſe verſichert, daß das einfache Weſen Gottes daſelbſt auch ſey, und durch ſeine Kraft mache, daß irgendwo Körper oder andere endliche Subſtanzen mit ihm zugleich, und neben einander ſind. Wenn wir daher in dem Raume Theile unterſcheiden: So ſind es entweder bloſſe Gedankentheile, oder es ſind ſolche Abtheilungen, in deren iedweder eine gewiſſe endliche Subſtanz iſt, oder ſeyn kan. Hierdurch wird aber das Weſen Gottes nicht zertheilet, und wenn man es deßwegen vor zertheilet halten wollte:

te: So müßte ſolches durch einen falſchen Schluß geſchehen, davor ich nicht könnte. Die Körper ſind in dem Raume ausgedehnt. Es ſind es aber nicht einmal die endlichen Geiſter, geſchweige Gott. Ein Ganzes iſt in einem Raume alsdenn ausgedehnt, wenn es eine ſolche Integrität hat, welche aus der Zuſammennehmung vieler trennbaren Theile erwachſen muß. Daher auch das Grundweſen und die Kraft deſſelben durch den Raum zerſtreuet iſt, weil es nemlich aus dem Grundweſen vieler kleinern Subſtanzen, deren iedwede ihre beſondere Kraft hat, und welche in gewiſſer Verknüpfung ſtehen, erwächſet. Da ſich nun bey Geiſtern, und bey Gott vornehmlich, die Sache ganz anders verhält: So wird der Raum, darinnen ſie ſich befinden, von denſelben zwar erfüllet, aber auf eine viel vollkommenere Art, als von den Körpern, und ſie ſind keinesweges darinnen ausgedehnet.

Unterſchied zwiſchen der Erfüllung des Raumes und der Ausdehnung in dem Raume.

§ 254.

Ferner muß eine Subſtanz, deren Exiſtenz alle nur mögliche Vollkommenheit haben ſoll, auch eine ſolche Art von Dauer haben, über welche ſich keine vollkommenere denken läßt, weil die Dauer oder das Quando das andere Abſtractum der Exiſtenz iſt § 54. Eine ſolche Dauer alſo muß weder Anfang noch Ende haben, und auch nicht haben können. Wir nennen dieſelbe die **Ewigkeit.**

Ferner kömt Gott in Anſehung der Exiſtenz die Ewigkeit zu.

Da nun die Ewigkeit nicht anders möglich iſt, als wenn in dem Weſen derjenigen Subſtanz, welcher ſie zukommt, keine Reyhe von Veränderungen befindlich iſt, deren eine die andere hervorbrächte, ſondern wenn dieſelbe dergeſtalt alles das, was ſie ſeyn kan, auf einmal und beſtändig iſt, daß ſie in allen Augenblicken alle höchſtmögliche Vollkommenheit beſitzet § 153, 156: So beſtehet die **Ewigkeit Gottes** in derjenigen Eigenſchaft deſſelben, vermöge welcher er weder Anfang noch Ende hat, noch haben kan, und beſtändig in einerley Zuſtande des Beſitzes aller höchſtmöglichen Vollkommenheit iſt. Der Beweis derſelben flieſſet alſo a priori theils aus dem Begriffe einer unendlich vollkommenen Subſtanz. Denn der Begriff einer unendlichen Vollkommenheit ſchlieſſet den Begriff der Exiſtenz ſchon in ſich, weil man einem Dinge, das nicht exiſtiret, auch keine Vollkommenheit zuſchreiben kan. Theils läßt ſie ſich auch vermittelſt des Satzes von der zureichenden Urſache § 31 daher erweiſen, weil, wenn keine ewige Subſtanz wäre, auch keine zufälligen, und alſo gar nichts ſeyn könnte. Man kan ſich an derſelben durch die Beſtändigkeit der phyſicaliſchen Geſetze der Actionen der Dinde in der Welt täglich erinnern laſſen, als wodurch die unveränderliche Ewigkeit Gottes ſo gut, als möglich geweſen, ausgedrückt iſt. Wenn man die Ewigkeit Gottes auf

Was die Ewigkeit Gottes iſt.

Woher ſie a priori erkannt wird.

Wodurch wir a poſteriori daran erinnert werden.

einer andern Seite betrachtet, ſo nennet man ſie die **Nothwendigkeit** deſſelben. Es beſtehet alſo die **Nothwendigkeit** Gottes darinnen, daß er dergeſtalt iſt, daß er unmöglich nicht ſeyn kan, und daß er alles das, was er weſentlich iſt, dergeſtalt iſt, daß er unmöglich etwas anderes ſeyn kan. Sie begreifft alſo ſowohl eine **Nothwendigkeit des Weſens** § 123, als diejenige Nothwendigkeit der Exiſtenz in ſich, welche wir § 124 Neceſſitatem independentiae genennet haben.

Die Ewigkeit Gottes wird in anderer Betrachtung die Nothwendigkeit deſſelben genennet.

§ 255.

Da der erſte Begriff von der Ewigkeit Gottes dieſer war, daß ſie die allervollkommenſte Art von Dauer ſeyn ſoll: So muß man ſich dieſelbe auch alſo vorſtellen, daß ihr nicht dasjenige, was der Dauer überhaupt weſentlich iſt, abgeſprochen wird. Die Dauer iſt die Fortwährung der Exiſtenz durch mehr als einen Augenblick. In iedweder Dauer folget alſo eine Reyhe von Augenblicken auf einander. Wenn nun dieſe Reyhe weder Anfang noch Ende hat, oder haben kan, und das fortdaurende Ding auch in keinem Augenblicke eine Veränderung ſeiner Vollkommenheit leiden kan: So hat die Dauer ſo viel Vollkommenheit, daß ſich über dieſelbe keine gröſſere denken läßt. Hingegen gienge man zu weit, wenn man in der Ewigkeit Gottes auch alle Succeßion überhaupt, nemlich alle Succeßion des Quando oder

Ob in der Ewigkeit Gottes eine Succeßion von auf einander folgenden Augenblicken iſt?

oder Zeit in dem weiteſten Verſtande verneinen wollte. Denn hierdurch würde die Ewigkeit Gottes nicht etwan die vollkommenſte Art von Dauer werden; ſondern das Weſen der Dauer würde ihr überhaupt zuzukommen aufhören, ohne welches ſich doch ſchlechterdings keine Subſtanz denken läßt, indem ſie ſonſten **niemals** ſeyn, d. i. gar nicht ſeyn würde. Man muß nicht die Succeßion der Veränderungen, und die Succeſſion der Augenblicke der Zeit im weiteſten Verſtande, mit einander verwirren. Jene findet in dem Weſen Gottes nicht ſtatt, und brächte eine Endlichkeit mit ſich. Dieſe aber führet keine Endlichkeit ein § 156. Und da uns ohne dieſelbe der Begriff von einer Subſtanz verſchwindet, warum ſollten wir ſie dem Weſen unſers Verſtandes zuwider Gott abſprechen? Man kan hier alle die Erläuterungen wieder gebrauchen, welche § 251-253, von der Unermeßlichkeit Gottes angegeben worden. Wenn in dem Quando, oder der Zeit im weiteſten Verſtande, eine Reyhe von wirklichen Veränderungen auf einander folget: So bekommt dieſelbe Zeit dadurch Realtheile, welche man die Zeit im engern Verſtande nennet § 54, und welche endlich iſt. Nemlich der kleineſte Realtheil der Zeit iſt die Möglichkeit der Entſtehung derjenigen Veränderung, welche in der Welt, die man ſetzet, unter allen die kleineſte iſt § 59, 167. Deßwegen aber folget nicht,

Erläuterung.

nicht, daß in einer iedweden Subſtanz, welche mit einer Reyhe von Veränderungen zugleich fortdauret, auch ſelbſt Veränderungen vorgehen müſſen. Es folget auch nicht, daß in Gott deßwegen Veränderungen ſeines weſentlichen Zuſtandes vorgehen, weil er beſtändig dergeſtalt iſt und ſeyn muß, daß durch ſeine Kraft die Hervorbringung einer Reyhe von Veränderungen beſtändig möglich iſt, und alſo von ſeiner Exiſtenz allezeit eine Möglichkeit der Succeßion der Dinge hinter einander, d. i. eine Reyhe von aufeinander folgenden Augenblicken, abſtrahiret werden kan. Wir können uns nur die Unendlichkeit der göttlichen Dauer eben ſo wenig, als die Unendlichkeit irgend einer andern von ſeinen Eigenſchaften, in einem poſitiven Begriffe ganz vorſtellen; ſondern können unſerer Endlichkeit wegen keinen andern als einen conceptum poſitiuo-negatiuum davon haben. Dieſes iſt es ohne Zweifel, was diejenigen Gelehrten wahrgenommen haben, welche ſagen, daß die Ewigkeit Gottes und eine ewige Zeit, nemlich wenn man die Zeit im engern Verſtande nimmt, nicht einerley wären. Die ewige Zeit iſt nur widerſprechend und ungereimt, und der Zeit im engern Verſtande kan keine andere als eine infinitas progreſſiua zukommen § 152. Nemlich die Vollkommenheit Gottes bleibt in ſeiner Ewigkeit beſtändig ganz einerley. In der

Wie die Ewigkeit Gottes, und eine ewige Zeit unterſchieden ſeyn müßten.

Zeit im engern Verſtande aber müßten beſtändige Reyhen von vollſtändigen Dingen, oder von eingeſchränkten Zuſtänden derſelben, abwechſeln. Was bisher aus der Natur der Zeit a priori dargethan worden, kan man auch durch mancherley Beweiſe a poſteriori erhärten. Geſetzt, in der Ewigkeit Gottes wäre keine Succeßion von Augenblicken, d. i. von Theilen einer möglichen Zeit, welche wir in Gedanken unterſcheiden können: So müßte ſie, dafern ſie doch ein wirkliches Quando bleiben ſoll, nur ein einziger Augenblick ſeyn. Daraus folgen aber Widerſprüche, welche ſchon § 55 gezeiget worden. Ich ſetze zu denſelben nur noch dieſes hinzu, daß ſodann die Action Gottes, wodurch er der Welt ihren Urſprung gegeben, ferner das Daſeyn der Welt, die ganze Fortdauer derſelben, und, dafern er ſie wiederum vernichten wollte, auch das Ende derſelben, in einerley und in eben denſelben Augenblick fiele, welches alles widerſprechend iſt. Es iſt wahr, daß uns in der Betrachtung der Eigenſchaften der göttlichen Exiſtenz unſere Endlichkeit faſt noch mehr, als in der Betrachtung der Eigenſchaften ſeines Weſens, in die Augen fällt, und zwar dergeſtalt, daß uns beym Nachſinnen derſelben bey nahe angſt und bange wird. Wir können doch aber nicht gegen den Strohm ſchwimmen, und müſſen eingedenk ſeyn, daß wir alsdenn, wo

Beweiſe der Succeßion der Augenblicke in der Ewigkeit a poſteriori.

Gröſſe der Unbegreifflichkeit der Ewigkeit.

ſich nicht ausweichen läßt, und wo wir entweder etwas unbegreiffliches oder etwas widerſprechendes annehmen müßten, das Unbegreiffliche mit völliger Gewißheit vor wahr erkennen müſſen.

§ 256.

Nunmehro wollen wir das göttliche Weſen insonderheit zu betrachten vornehmen, wiefern wir daſſelbe der Exiſtenz entgegen ſetzen § 17, und die Eigenſchaften deſſelben unterſuchen. Wir werden, ehe wir daſſelbe zergliedern, auf etliche **allgemeine** Eigenſchaften geführet werden, und hernach bey der Zergliederung auch andere noch **mehr beſtimmte** antreffen.

Eigenſchaften Gottes in Anſehung ſeines Weſens.

§ 257.

Weil Gott in Anſehung ſeines Weſens eben ſo unendlich ſeyn muß, als er es in Anſehung der Exiſtenz iſt § 138: So muß auch ſeine **Kraft unendlich** ſeyn. Die Unendlichkeit derſelben wird a poſteriori durch die unbeſchreibliche Menge und Mannigfaltigkeit der Werke Gottes in der Welt ausgedrückt und abgebildet, welche ſo groß iſt, daß dasjenige, was wir davon zu erkennen vermögend ſind, gegen das, was uns nicht bekannt werden kan, nicht zu rechnen iſt. Indem ich dieſes ſage: So muß ich ſogleich vor einem falſchen Schluſſe der Atheiſten warnen, welchen ſie hieraus ziehen

Die Kraft Gottes iſt unendlich.

Wie die Unendlichkeit derſelben durch die Werke Gottes a poſteriori ausgedrückt iſt.

Ob man der Unendlichkeit wegen von dem Weſen Got-

tes nichts gewiſſes wiſſen kan.

hen wollen. Sie meinen nemlich, daß wir auch von den Eigenſchaften Gottes nichts gewiſſes entdecken könnten, oder auch wohl überhaupt nichts gewiſſes wiſſen könnten, weil wir nur einen ſehr kleinen Theil der Welt überſähen. Es folget aber nur ſo viel daraus, daß wir von dem unbekannten Theile der Welt diejenigen Beſtimmungen nicht ſagen können, welche ſich nicht aus denen bekannten durch ſolche Schlüſſe, die auf die allgemeinen Kennzeichen der Wahrheit § 14, 15, 58, gebauet ſind, entdecken laſſen. Was aber durch richtige Schlüſſe an bekannte Wahrheiten verknüpft iſt, das iſt und bleibet auch ſelbſt wahr. Man kan aus einem wahren Satze ſchon vieles ſchlüſſen, und es iſt nur gewiß, daß, wenn man die andern auch wüßte, man noch mehr erkennen würde. Die ſolches leugnen, handeln eben ſo ſeltſam, als wenn man vorgäbe, daß man, ſo lange man nicht alles Waſſer auf dem ganzen Erdboden beyſammen habe, auch aus einem kleinen Theile von den Eigenſchaften des Waſſers nichts entdecken könnte.

§ 258.

Gott hat nur eine einzige Kraft, nemlich die unendliche.

Eine einzige unendliche Kraft iſt zu allen nur möglichen Actionen und Wirkungen vollkommen zureichend; Und ein unendliches Ding hat nur eine Kraft § 142, wodurch es aber alles vermag, welches mit zu dem Vorzuge deſſelben, den es vor den endlichen Dingen

gen hat, gehöret § 73. Gott hat deßwegen nur eine einzige, nemlich die **unendliche Kraft**. Eine anſchauende Erkenntniß von ihrer innern Beſchaffenheit können wir um ſo viel weniger verlangen, weil wir nicht einmal von den Grundkräften endlicher Dinge eine anſchauende Erkenntniß haben können. Wir definiren daher dieſelbe nur durch die Unendlichkeit des allgemeinen Weſens einer Kraft überhaupt, und begnügen uns an einer ſymboliſchen Erkenntniß § 102. Nemlich die **unendliche Kraft Gottes** iſt eine ſolche, vermöge welcher alle diejenigen Actionen beſtändig geſchehen, welche nur in einer Subſtanz zugleich beſtändig geſchehen können, und vermöge welcher ferner alle diejenigen Actionen und Wirkungen beſtändig und auf alle nur mögliche Art geſchehen können, welche nur überhaupt einer Subſtanz als möglich zugeſchrieben werden können, ohne dem Begriffe der höchſten Vollkommenheit zu widerſprechen. Demnach iſt nicht nur die Subſtanz, ſondern auch das **Weſen**, Gottes auf die allervollkommenſte Art **einfach** § 39, 107.

Was die unendliche Kraft iſt.

Das Weſen Gottes iſt einfach.

§ 259.

Ob aber gleich in Gott nicht mehr als eine Kraft ſeyn kan: So ſind doch deßwegen wohl die **Actionen** § 64, 79 **der unendlichen Kraft Gottes unter einander**

Die Actionen der unendlichen Kraft ſind unter einander ſelbſt unterſchieden.

ander ſelbſt unterſchieden. Denn erſtlich wäre ſie ſonſten keine unendliche Kraft. Denn es lieſſe ſich eine vollkommenere denken, nemlich eine ſolche, welche zu mehr als einerley Action zureichend wäre. Ferner könnte auch ſonſt kein Unterſcheid in den Wirkungen entſtehen. Denn ſobald eine zureichende Urſache in einer wirklichen und zureichenden Action oder Anwendung ihrer Kraft zu einem Effecte geſetzet wird: So muß der Effect entſtehen § 31. Da nun alle Umſtände eines Effectes ihre zureichende Urſache haben müſſen: So iſt in den Effecten einer wirkenden Urſache kein anderer Unterſcheid möglich, als wenn ſie auf unterſchiedene Art agiren kan und wirklich agiret. Sollen die Effecte der Direction und dem Grade nach unterſchieden ſeyn: So muß die Urſache die Richtung ihrer Action und den Grad derſelben verändern können. Und ſollen ſie dem Weſen nach unterſchieden ſeyn: So muß die Urſache weſentlich unterſchiedene Actionen verrichten können. Man kan ſich hiervon auch ſogleich a poſteriori überzeugen. Denn wenn in Gott eben ſowohl nur eine einzige Action möglich wäre, als in ihm nur eine einzige Kraft iſt: So müßte Denken und Wollen, Erſchaffen und Vernichten alles einerley, und nur unſerer Betrachtungsart nach unterſchieden ſeyn, welches ungereimt iſt.

§ 260.

§ 260.

Wenn wir daher die unterſchiedenen Arten der Actionen Gottes, ingleichen die unterſchiedenen Möglichkeiten zu agiren auseinander ſetzen: So können wir dadurch auf ſolche *Attributa* des göttlichen Weſens kommen, welche unter einander ſelbſt einen realen Unterſchied haben, und einen ſolchen, welcher nicht überall bloß von unſerer Betrachtungsart abhanget, nur daß ſie nicht in unterſchiedenen, ſondern in einer einzigen Grundkraft des göttlichen Weſens gegründet ſind. Demnach muß die Regel, wenn man ſagt, daß alles, was in Gott iſt, Gott ſelbſt ſey, wohl verſtanden werden. Sie ſoll nemlich ſo viel ſagen, daß in dem göttlichen Weſen keine Zuſammenſetzung, und nichts trennbares, eingeſchränktes oder veränderliches anzutreffen ſey; dahero, wer irgend eine Eigenſchaft Gottes als wirklich ſetzet, hiermit eben daſſelbe einfache Grundweſen Gottes, und mithin auch alle übrige Eigenſchaften deſſelben, ſetzen müſſe.

Daher giebt es göttliche Attributa, welche einen realen Unterſchied haben.

Ob alles, was in Gott iſt, Gott ſelbſt iſt.

§ 261.

Die Unendlichkeit des göttlichen Weſens erfordert ferner, daß weder eine Reyhe von Veränderungen, die zu ſeinem Weſen gehören, noch auch überhaupt eine Reyhe von Veränderungen, die ſich als Urſachen und Wirkungen verhalten, in ihm be-

In dem Weſen Gottes ſind keine Veränderungen.

Alle Actionen Gottes ſind actiones primae.

findlich oder möglich ſey § 153. Mithin ſind alle Actionen deſſelben lauter **erſte Actionen oder Grundthätigkeiten** § 154.

§ 262.

Die Actionen Gottes ſind entweder ſolche, die beſtändig geſchehen,

Die Actionen Gottes aber müſſen überhaupt von zweyerley Art ſeyn § 82, 83. **Einige müſſen beſtändig und nothwendig geſchehen.** Denn ſonſt wäre Gott kein in ihm ſelbſt thätiges Weſen, und alſo ſehr unvollkommen. Dieſe Actionen machen eben das ewige thätige Weſen Gottes aus, und weiter gehören auch keine zu dem Weſen Gottes, als dieſe. Da nun das Weſen Gottes unendlich iſt: So müſſen ſie weder vermehrt noch vermindert werden können. Mithin ſind auch ſchon alle nur mögliche Actionen darunter begriffen, welche ihrer Natur nach ſo beſchaffen ſind, daß ſie zur Vollkommenheit gehören und beſtändig geſchehen können. Auſſer dieſen aber muß noch eine andere Art von Actionen in Gott möglich ſeyn, nemlich **ſolche, die er thun und laſſen, anfangen und auch wieder endigen kan.** Denn ſonſt könnte Gott nichts ſchaffen, und nichts in der Welt verändern. Hierdurch wäre er aber unvollkommener, als wir ſind, und würde zu einer in Anſehung der Welt ganz unnützen und unbrauchbaren Subſtanz gemacht, welches wider den erſten Begriff von Gott läufft, und durch alle die Beweiſe

oder ſolche, die er anfangen und wiederum endigen kan,

ſe widerleget wird, durch welche wir die Exiſtenz Gottes dargethan haben. Zu dieſen Actionen dauret alſo nur der vollkommene Grund der Möglichkeit in Gott fort, und dasjenige, was ihn ausmacht, gehöret auch nur zu dem Weſen Gottes. Die Actionen ſelbſt aber gehören nicht zu dem Weſen, ſondern machen nur einen Theil der Wirkſamkeit aus, welche durch das Weſen Gottes möglich iſt. Wenn wir dahero von dem Weſen Gottes alle Veränderungen ausſchlüſſen: So heißt dieſes nicht ſo viel, als ob Gott nicht eine Wirkſamkeit anfangen, oder wiederum unterlaſſen könnte, wodurch denn der Zuſtand der göttlichen Wirkſamkeit allerdings in ſofern ein anderer wird, als er zuvor war. Sondern die Meinung iſt nur, es gehe in Gott keine Veränderung vor, welche zu ſeinem Weſen gehörte, dergleichen in der Welt geſchiehet, oder wodurch die Schranken ſeiner Vollkommenheit abwechſelten, dergleichen in unſerer Seele geſchiehet. Wollte man aber Gott auch diejenige Veränderung des Zuſtandes abſprechen, welche darinnen beſtehet, daß er nach Belieben zu wirken anfangen oder aufhören kan: So würde man ihm hiermit keine Vollkommenheit, ſondern die größte Unvollkommenheit beylegen. Man wird hierinnen keine Schwierigkeit finden, wenn man nur wohl erwäget, daß Kraft und Action nicht einerley ſey, und daß

von welchen nur die Möglichkeit zu dem Weſen Gottes gehöret.

nicht iedwede Action zum Weſen oder zu der weſentlichen Vollkommenheit einer thätigen Subſtanz gehören müſſe.

§ 263.

Die Actionen Gottes ſind immanentes oder transeuntes,

Aus einem andern Grunde kan man die göttlichen Actionen in *Actiones immanentes & transeuntes*, eintheilen. *Actio immanens* heißt eine ſolche, welche bloß zu dem innerlichen Zuſtande des thätigen Weſens Gottes gehöret. Wenn nun aber eine Action Gottes darzu nicht mit gehöret: So muß ſie entweder auſſer Gott eine noch nicht exiſtirende Subſtanz, oder eine Veränderung in dem Zuſtande ſchon exiſtirender Subſtanzen hervorbringen, und alsdenn heißt ſie transiens. Es ſind alſo die actiones transeuntes zweyerley. Sie haben entweder ein vorher ſchon daſeyendes Object, oder ſie haben keines, ſondern bringen das Ding allererſt hervor § 144, 145. Die Vernunft kan von keinen andern Actionen Gottes etwas wiſſen, welche zu der Gattung dererjenigen gehörten, welche er nicht beſtändig thut, ſondern anfangen und endigen kan, wenigſtens ſiehet ſie keinen Zweck davon, ohne nur wenn es actiones transeuntes ſind.

innerliche oder äuſſerliche Actionen.

Daher kan man die actiones immanentes innerliche und die transeuntes äuſſerliche Actionen Gottes nennen.

§ 264.

Ob Gott auſſer ſich wirken kan.

Indem wir ſolche Actionen Gottes ſtatuiret haben, vermöge deren er auſſer ſich wir-

wirket, ſo kan ein Zweifel entſtehen, ob ſolches nicht mit der Unermeßlichkeit Gottes, welche wir § 250 behauptet haben, ſtreite. Allein auſſer ſich wirken heißt nicht eben in einem Orte wirken, darinnen man noch nicht iſt, welches nur eine Art davon iſt, und zwar eine ſolche, welche die Endlichkeit der wirkenden Urſache voraus ſetzet. **Auſſer ſich wirken** heißt überhaupt ſo viel, als durch ſeine Thätigkeit etwas hervorbringen, welches von der Action unterſchieden, und auch kein Theil, Eigenſchaft, oder Determination der agirenden Urſache iſt § 102. In dieſem Verſtande brauchen wir das Wort auch von den Kräften der menſchlichen Seele, z. E. der Wille wirket auſſer ſich, indem er den Verſtand abrichtet. Der Verſtand wirket auſſer ſich, indem er die Begierden erwecket oder dämpfet. Gleichwohl iſt die agirende Subſtanz allezeit die ganze Seele, und es wäre ungereimt, wenn man ſich vorſtellen wollte, als wenn der Verſtand und Wille in der Seele iedwedes ſeinen beſondern Ort einnähme.

Was auſſer ſich wirken heiſſet.

§ 265.

Die Fähigkeit aus einem innerlichen Grunde auf vielerley Art thätig zu ſeyn, heißt das **Leben.** Dieſer Begriff ſoll weiter unten gerechtfertiget werden. Weil nun Gott vermöge ſeiner unendlichen Kraft auf alle nur zugleich mögliche Weiſe in ihm ſelbſt

Gott kömmt das vollkommenſte Leben zu.

ſelbſt thätig, und hiernächſt auch auf unzehlige Art auſſer ſich zu wirken geſchickt iſt: So kommt Gott das Leben nothwendig und beſtändig und in dem allervollkommenſten Verſtande zu; Gleichwie er auch die einzige Quelle alles Lebens iſt.

§ 266.

Gott iſt ein Geiſt.

Um nun die unterſchiedenen Arten der wirklichen und möglichen Thätigkeit Gottes zu beſtimmen, dürfen wir nur auf die Thätigkeit der Creaturen Achtung geben, und via eminentiae § 238 diejenigen Gott zueignen, von welchen ſich alles, was eine Endlichkeit mit ſich bringet, abſondern läßt. In der Welt treffen wir nicht mehr als drey Hauptarten von Actionen an, nemlich, denken, wollen und bewegen. Nun kan Gott ſeiner Unendlichkeit wegen ſich ſelbſt nicht bewegen, und die Kraft ſich ſelbſt zu bewegen ſetzet die Endlichkeit der agirenden Subſtanz voraus. Denn ſoll ſie der äuſſerlichen Bewegung fähig ſeyn: So muß ſie an einen Ort kommen, an welchem ſie zuvor nicht war. Folglich kan ſie nicht unermeßlich ſeyn. Gott aber iſt unermeßlich, § 250. Soll aber eine Subſtanz der innerlichen Bewegung fähig ſeyn: So muß ſie aus realen Theilen beſtehen, die ſich verſchieben laſſen. Gott aber iſt einfach, § 243. Folglich bleiben vor das Weſen Gottes keine andern Actionen übrig als Denken und Wollen. Unter dem letztern iſt auch diejenige Kraft

auſſer

auſſer ſich zu wirken, deren die unendliche Subſtanz fähig iſt, ſchon begriffen. Wir finden auch in dem menſchlichen Willen eine Kraft, wodurch unſere Seele auſſer ſich wirken kan *. Und wenn Gott auſſer ſich wirket: So kan es, dafern er nicht endlich ſeyn ſoll, unmöglich anders geſchehen, als bloß durch das Vermögen ſeines Wollens. Es giebt demnach ſo wohl die Kraft zu denken und zu wollen, als auch ein wirkliches Denken und Wollen in Gott. Nun heißt, was denken und wollen kan, ein **Geiſt**. Folglich **iſt Gott ein Geiſt**, und zwar, weil er unendlich iſt, der allervollkommenſte Geiſt.

§ 267.

Unter denen genauer beſtimmten Eigenſchaften Gottes iſt die erſte der Verſtand.

Nunmehro haben wir, um die **beſondern Eigenſchaften** des göttlichen Weſens, ſo viel möglich, **mit genauer Beſtimmung** zu finden, die geiſtliche Natur deſſelben genauer zu betrachten. Die Kraft zu denken, heißt der Verſtand. Wir kommen alſo hier zuerſt auf den **Verſtand Gottes**. Wir werden von der Gewißheit des göttlichen Verſtandes erſtlich aus dem Begriffe der Unendlichkeit a priori überzeuget. Denn hätte Gott keinen Verſtand: So hätte er ein höchſt unedles und ſchlechtes Weſen. Ja der erſte Begriff von Gott würde geleugnet. Und wer einen Gott zu glauben vorgiebt, aber nur keinen verſtändigen, der iſt ein wirklicher Atheiſte, und

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben, § 30-35.

und behält nichts, als das bloſſe Wort Gott, übrig. Ferner erkennen wir den göttlichen Verſtand via eminentiae et cauſalitatis § 238, weil er uns einen Verſtand gegeben hat. Geſetzt, Gott hätte keinen Verſtand: So könnte er auch keinen Willen haben, weil der Wille den Verſtand voraus ſetzet. Mithin könnte er nichts haben, als die Kraft ſich ſelbſt und andere Dinge zu bewegen, und wäre alſo Materie. Nun will ich ietzo anderer Widerſprüche, welche hiermit angenommen werden, nicht gedenken. Ich will nur alſo fort ſchlüſſen: Wenn in Gott nichts als bewegende Kraft wäre, und er hätte uns doch einen Verſtand gegeben: So wäre in der Wirkung mehr als in der Urſache, d. i. in der Wirkung wäre etwas, worzu in der Urſache keine Kraft läge § 78, weil das Denken weder ſelbſt eine Bewegung, noch durch Bewegung möglich iſt, welches an ſeinem Orte weiter ausgeführet werden ſoll. Hieraus folget demnach, was ich erweiſen wollte, nemlich daß in Gott anderer Geſtalt keine Kraft ſey, uns einen Verſtand zu geben, als wenn er ſelbſt Verſtand hat. Noch ferner werden wir von dem göttlichen Verſtande a poſteriori durch die ordentliche und regelmäßige Einrichtung der Welt § 221-225, überführet, welche auch am geſchickteſten iſt, uns an dieſer wichtigen Wahrheit beſtändig zu erinnern.

§ 268.

Weil Gott die ganze Welt gemacht hat: So muß ſein Verſtand zum wenigſten ſo vollkommen ſeyn, daß er die ganze Welt verſtehet und überſiehet. So viel erkennet man ſogleich a poſteriori. Und ſchon deßwegen iſt der göttliche Verſtand unzehlig mal gröſſer als der unſrige. Allein der Beweis a priori, durch welchen wir wiſſen, daß Gott eine Subſtanz von unendlicher Vollkommenheit ſey, führet uns noch weiter. Denn daraus müſſen wir ſchlüſſen, daß Gott einen **unendlichen Verſtand** habe, d. i. einen ſolchen, über welchen ſich keiner, der vollkommener ſey, denken läßt, und welchem alle die Vollkommenheit zukommt, welche ſich nur überhaupt einem Verſtande ohne Widerſpruch beylegen läßt.

Wie groß der Verſtand Gottes iſt.

Daß er unendlich iſt.

§ 269.

Darzu, daß der göttliche Verſtand von unendlicher Vollkommenheit iſt, wird zweyerley erfordert. **Er muß erſtlich alle Dinge, die nur irgend auf eine Art ſind, oder möglich ſind, wiſſen; und ferner muß er ſie auch auf eine ſolche Art wiſſen, wodurch alle Endlichkeit ausgeſchloſſen wird.** Ich ſage, der göttliche Verſtand muß **alles erkennen**, was irgend auf eine Art iſt, oder möglich iſt. Das Unmögliche kan deßwegen nicht in dem göttlichen Verſtande ſeyn, weil in iedweder wahren Gedanke doch **Etwas** gedacht wer-

Zu einem unendlichen Verſtande wird zweyerley erfordert. Er muß alles wirkliche und mögliche erkennen.

werden muß. Das Unmögliche aber, wie- fern es dergleichen iſt, gehöret nicht unter das **Etwas.** Die Meinung iſt aber auch nur, Gott könne das Unmögliche niemals vor möglich, und das Falſche vor wahr hal- ten, oder umgekehrt, und in der Reyhe der möglichen oder wirklichen Dinge fehle ihm keines, welches er nicht erkennete. Hinge- gen muß Gott wohl wiſſen, welche Verbin- dungen von Begriffen unmöglich ſind, ob es wohl uns wegen der Dunkelheit unſerer Erkenntniß bisweilen vorkommen kan, als ob ſie möglich wären. Wenn wir aber et- was vor unmöglich halten, und dabey völlig verſichert ſeyn wollen, daß es auch in dem göttlichen Verſtande ſchlechterdings unmög- lich ſey: So muß es ſich ſelbſt oder den göttlichen Eigenſchaften widerſprechen § 58.

Er muß es auf eine ſol- che Art er- kennen, wel- che keine Endlichkeit mit ſich bringet,

Was die andere Eigenſchaft anbetrifft, wel- che wir zu der Unendlichkeit des Verſtandes erfordert haben, nemlich daß er auch alles **auf eine ſolche Art** erkennen müſſe, **wel- che keine Endlichkeit mit ſich bringet:** So begreiffet dieſelbe folgende **drey Stü- cke** in ſich: 1) Der göttliche Verſtand muß

beſtändig mit einerley Deutlichkeit,

beſtändig **gleich viel und mit einerley Grade der Deutlichkeit** denken. Denn die Abwechſelung der Schranken wäre eine

ohne Em- pfindung,

Unvollkommenheit. 2) Gott iſt **keiner Em- pfindung fähig,** wiefern wir zu einer Em- pfindung erfordern, daß die Gedanke von ei- nem gegenwärtigen Dinge in dem denken- den

den Geiſte durch eine äuſſerliche Urſache veranlaſſet werde. Denn das Unendliche kan nicht leiden, § 155. Der atheiſtiſche Irrthum der Epicuräer, welche vorgaben, alle Gedanken müßten Empfindungen ſeyn, und deßwegen könnte Gott das zukünftige nicht vorher wiſſen, gründet ſich auf die materialiſtiſchen Irrthümer, deren Unvernunft an ſeinem Orte gezeiget werden wird. 3) Der göttliche Verſtand machet auch **keine Schlüſſe.** Denn ſonſt müßte abermals ſeine Erkenntniß zunehmen. Er ſtellet ſich alſo zwar die Dinge, welche verknüpft ſind, **in** ihrer Verknüpfung vor: Allein man muß nicht ſagen, daß er etwas **aus** ihrer Verknüpfung erkenne, oder daß er dasjenige, was in gewiſſen Dingen gegründet iſt, **aus** der Verknüpfung mit denſelbigen Dingen einſehe. Nun nennet man diejenige Vollkommenheit des göttlichen Verſtandes, vermöge welcher er alle Dinge weiß, die **Allwiſſenheit.** Demnach kan man ſich die **göttliche Allwiſſenheit** vollſtändiger alſo vorſtellen, daß ſie diejenige Vollkommenheit des göttlichen Verſtandes ſey, vermöge welcher er alle wirkliche oder mögliche abſolute Dinge, und alles, was in den Verhältniſſen derſelben möglich oder wirklich iſt, geweſen iſt, oder ſeyn wird, beſtändig mit der vollkommenſten Deutlichkeit denket und erkennet, ohne daß er ſeine Erkenntniß allererſt durch Empfindungen und Schlüſſe zu

ohne Schlüſſe.

Gott erkennet die Dinge in, aber nicht aus der Verknüpfung.

Was die Allwiſſenheit Gottes iſt.

erlangen oder zu vermehren brauchte, oder fähig wäre.

§ 270.

Eintheilung der Erkenntniß der Allwiſſenheit Gottes.

Die Mannigfaltigkeit der Objecte, welche demnach in dem göttlichen Verſtande vorgeſtellet werden, und die Nothwendigkeit ihrer Unterſcheidung hat Gelegenheit gegeben, daß die Allwiſſenheit GOttes in Abſicht auf unterſchiedene Objecte unterſchiedene Namen bekommen hat. Geſetzt Gott hätte keine Welt erſchaffen, ſo wäre doch er ſelbſt. Und dasjenige, was einmal möglich iſt, wäre dem ungeachtet möglich. Die Erkenntniß hievon nennet man die **natürliche Erkenntniß des göttlichen Verſtandes**: *Scientiam Dei naturalem*: Worunter demnach derjenige Theil der Allwiſſenheit Gottes zu verſtehen iſt, vermöge deſſen er ſich ſelbſt und das Mögliche erkennet; oder welches gleich viel iſt, vermöge welcher er ſolche Objecte erkennet, welche die Exiſtenz der Welt noch nicht erfordern oder voraus ſetzen, deren Objecte alſo entweder Gott ſelbſt, oder doch ſo nothwendig, als die Natur Gottes ſelbſt ſind, wiefern ſie es ſind. So bald man ferner ſetzet, daß eine Welt iſt, ſo geſchehen darinnen gewiſſe Dinge wirklich, andere aber würden unter gewiſſen Bedingungen geſchehen, welche Bedingungen von dem freyen Willen gewiſſer endlichen Geiſter dergeſtalt abhiengen, daß ihnen ein gewiſſes Thun und Laſſen, voll-

Scientia Dei naturalis.

kom-

kommen möglich war, welches aber nur von ihnen willkührlich nicht erfüllet worden. Was unter keine von dieſen zwey Gattungen gehöret, daſſelbe iſt auch in einer geſetzten Welt nicht möglich, ob es gleich, überhaupt betrachtet, in irgend einer Welt möglich ſeyn kan. In Anſehung dieſer zwey merkwürdigen Gattungen von Dingen, welche bey Setzung einer Welt vorkommen, hat man auch der Erkenntniß des göttlichen Verſtandes, welche ſich auf dieſelben erſtrecket, beſondere Namen gegeben. Man nennet nemlich die Erkenntniß Gottes von allem demjenigen, was in einer Welt wirklich wird, die **allſehende Erkenntniß Gottes**. (*Scientiam viſionis.*) Vermöge derſelben alſo weiß Gott alles was vergangen, gegenwärtig oder zukünftig iſt. Die Erkenntniß deſſen aber, was unter gewiſſen Bedingungen geſchehen ſeyn würde, welche Bedingung aber von freyen Geiſtern willkührlich nicht erfüllet worden, wird die **mittlere Erkenntniß** des göttlichen Verſtandes (*Scientia Dei media*) genennet. Man nennet ſie die mittlere, weil die Dinge, welche darinnen vorgeſtellet werden, in der Welt eine reale und vollkommene Möglichkeit haben § 56, und alſo zwiſchen dem, was wirklich geſchieht, und denen bloß idealen Möglichkeiten gleichſam die Mitten ausmachen. Dieſe Unterſcheidung iſt deßwegen nützlich, weil man über die Objecte der mittlern Erkennt-

Scientia viſionis.

Scientia media.

Nutzen dieſer Unterſcheidung.

kenntniß Gottes mit denenjenigen zu ſtreiten hat, welche bey allen Dingen, die in der Welt geſchehen, eine *Neceſſitatem conſecutionis* oder Unausbleiblichkeit § 124, glauben; ingleichen weil einige, um dieſen auszuweichen, Gott die mittlere Erkenntniß lieber abgeſprochen haben, welcher letztere Irrthum zwar in die Moralität der menſchlichen Handlungen keinen ſo ſchädlichen Einfluß hat als der erſtere, iedoch aber deßwegen ein wirklicher Irrthum iſt, weil man dem unendlichen Verſtande Gottes alsdenn nicht alle Vollkommenheit zuſchreibet, welche ſich ohne Widerſpruch denken läßt, dabey man ſich auch keiner Schwierigkeit überhebet. Man giebt auch der Erkenntniß Gottes noch einen andern Namen, wiefern ſie ſich auf zukünftige Dinge erſtrecket, und nennet ſie die **Vorherſehung** (*Praeſcientiam*) welche demnach einen Theil von der ſcientia viſionis und media unter ſich begreiffet.

Die Vorherſehung Gottes.

§ 271.

Wie Gott die freyen Thaten vorher wiſſen könne. Zweyerley Schwierigkeit bey dieſer Frage.

Es iſt hierbey die Frage aufgeworfen worden, wie Gott die freyen Thaten der Geiſter vorher wiſſen könne? Die Schwierigkeiten dabey ſind folgende. Freye Thaten ſind ſolche, welche von Grundthätigkeiten herkommen, welche keinen determinirenden Grund, ſondern nur in der Kraft der wirkenden Subſtanz eine zureichende Urſache haben, § 83. Daher ſcheinet es, als

ob

ob ſie nicht eher gewiß wären, als bis ſie geſchehen. Nun iſt alle Erkenntniß Gottes gewiß, weil der Mangel einer Gewißheit eine Unvollkommenheit wäre. Demnach ſcheinet es, als ob die Vorherwiſſung dieſer Thaten nicht mit unter die mögliche Erkenntniß gehöre, welche man dem göttlichen Verſtande zuſchreiben kan. Ferner muß man vor bekannt annehmen, daß ſich Gott in ſeiner Erkenntniß niemals betrügen kan. Wie nun aber, wenn Gott einem eine freye That, die er thun wird, darum weil er ſie vorher weiß, voraus ſaget? Wenn die That wirklich frey iſt: So ſtehet es noch immer in ſeiner Gewalt, dieſelbe zu unterlaſſen oder anders einzurichten. Dafern er aber das letztere thäte: So würde die Vorherſagung Gottes nicht eintreffen, und Gott würde ſich alſo in ſeiner Erkenntniß geirret haben. Dieſen Schwierigkeiten auszuweichen, nehmen einige den Satz des determinirenden Grundes § 84, in einer ſolchen Allgemeinheit an, daß ſie meinen, alle Thaten der Menſchen hätten ihren determinirenden Grund: Und da Gott die Reyhe aller determirenden Gründe erkenne: So erkenne er auch die darinnen gegründeten Thaten. Der determinirende Grund mache ſie gewiß, mithin ſey auch die Erkenntniß Gottes gewiß. Sie könne ihn auch niemals betrügen, weil ohne determinirenden Grund nichts geſchehen könne, und alſo

Einige halten deßwegen alle menſchliche Thaten vor determinirt.

das Gegentheil einer wirklich geſchehenden Handlung nur unter der Bedingung hätte erfolgen können, wenn andere determinirende Gründe, nemlich diejenigen, welche zu Beſtimmung derſelben hinlänglich ſind, vorhergegangen wären. Gott könne demnach auch alle Thaten der Menſchen ſicher voraus ſagen. Hiermit heben ſie zwar die freyen Thaten wirklich auf, und ſetzen davor überall eine neceſſitatem conſecutionis § 124, und zwar nicht einmal eine hypothetiſche, ſondern eine wirklich abſolute, nur daß ſie nicht unmittelbar, ſondern mittelbar iſt, § 125, 126. Um aber das Wort Freyheit dennoch gebrauchen zu können, verändern ſie den Begriff davon, und geben ihm eine Bedeutung, welche mit ihren Grundſätzen beſtehen kan. Die gewöhnliche pſychologiſche Bedeutung aber des Wortes Freyheit halten ſie unter andern der angeführten Urſachen wegen vor irrig, und glauben berechtiget zu ſeyn, eine ſolche Verbeſſerung derſelben zu machen, wie ſie ihnen gut dünket, und die gemachte Veränderung ſo gut als möglich vor denenjenigen zu leugnen und zu verhelen, welche damit nicht zufrieden ſeyn würden. Andere hingegen halten vor rathſamer, zwar wirklich freye Thaten zuzugeben, weil ſie wohl ſehen, daß ohne dieſelben die Moralität der Handlungen nicht beſtehen kan. Hingegen geſtehen ſie Gott keine Vorherſehung wirklich freyer Thaten zu. Und wo er

Andere ſprechen Gott die Vorherſehung der wahrhaftig freyen Thaten ab.

er menſchliche Thaten vorherſage: So meinen ſie, daß es keine wirklich freyen ſind, ſondern ſolche, zu denen ſchon determinirende Gründe vorhanden ſind, oder zu denen er die determinirenden Gründe bey der Regierung der Welt zuzulaſſen oder hervorzubringen beſchloſſen hat. Solchergeſtalt meinen ſie die Vorherſehung Gottes auf eine vernünftige Art zu erklären, und dennoch auch die Freyheit beyzubehalten. Der Ehre Gottes aber gedenken ſie hierdurch nichts nachtheiliges zu thun, weil man doch einem unendlichen Weſen nicht mehr als alle mögliche Vollkommenheiten, nicht aber diejenigen zuzuſchreiben habe, welche nicht mit in die Reyhe der wahrhaftig möglichen Vollkommenheiten gehören.

§ 272.

Daß man in beyden Fällen dadurch nichts gewinnet.

Es läßt ſich aber erſtlich in Anſehung beyder Arten zu verfahren leichtlich zeigen, daß dadurch die Schwierigkeiten, welche man ausweichen wollte, nicht hinweg geräumt, oder aber daß ſie ohne Noth gefürchtet werden. Denn erſtlich gewinnet man dadurch nichts, wenn man vorgeben will, daß Gott die künftigeu Thaten aus ihren determinirenden Gründen vorher ſehe. Denn hiermit räumte man entweder ein, daß Gott Schlüſſe mache, da doch die Erkenntniß durch Schlüſſe ihrem Weſen nach eine Endlichkeit mit ſich bringet, und alſo der Vollkommenheit Gottes unanſtändig iſt.

Erſter Grund.

Oder wenn man dadurch auszuweichen gedächte, daß man ſagte, die Erkenntniß der Gründe ſey in Gott zwar nicht der Zeit, aber doch der Natur nach, eher als die Erkenntniß des darinnen gegründeten: So wäre auch damit nichts geſagt, ſondern es wäre eine bloſſe petitio principii. Denn wenn etwas in Gott der Natur nach eher, als das andere, mit Grunde geſetzet werden ſoll: So muß der Begriff des einen den Begriff des andern in ſich ſchlieſſen und vorausſetzen. So ſagen wir z. E. die Erkenntniß Gottes iſt der Natur nach, obwol nicht der Zeit nach, eher als ſeine Rathſchlüſſe. Hier aber iſt eben die Frage davon, ob die Erkenntniß aller zukünftigen Thaten eine Einſicht in gewiſſe determinirende Gründe zu denſelben vorausſetze. Denn es kan ſolches Vorgeben nicht anders, als unter der Bedingung, ſtatt finden, dafern es keine Freyheit giebt, ſondern alles, was geſchieht, unausbleiblich determinirt iſt. Dieſes letztere aber nimmt man ohne allen Beweis an, aus bloſſem Irrthume, und ſo vielen richtigen Beweiſen zuwider, und es wird dadurch nicht wahr oder bewieſen, daß man den Irrthum in einen beliebig veränderten Satz vom zureichenden Grunde mit hinein geflicket, und dadurch bisher den wahren Satz des zureichenden Grundes verunzieret und verfälſchet hat.

Anderer Grund.

Ferner gewinnet man auch dadurch nichts, wenn man ſetzet, daß Gott die freyen

Tha-

Thaten nicht eher wiſſe, als bis ſie geſchehen, oder bis er determinirende Gründe darzu erkannt oder beſchloſſen hat. Denn in Anſehung des letztern Umſtandes iſt das vorige zu wiederholen, weil man hiermit Gott ebenfalls zuſchreibt, daß er Schlüſſe mache, und durch Schlüſſe erkenne. In Anſehung des erſtern Umſtandes aber iſt zu bedenken, daß es ja eben ſo ſchwer ſey, zu ſagen, wie Gott die freyen Thaten alsdenn, wenn ſie geſchehen, erkenne, als, wie er ſie vorher ſehe. Denn durch Empfindung gehet es nicht an, als welche offenbar eine Einſchränkung mit ſich bringet. Und wenn ſie wirklich frey geweſen ſind, ſo gehet es auch durch Schlüſſe nicht an, wenn man auch gleich ſo freygebig ſeyn, und die Schlüſſe in Gott zulaſſen wollte; weil es unſtreitig iſt, daß man eine Wirkung aus ihrer Urſache durch demonſtrative Schlüſſe nicht vorher ſehen kan, ohne nur wenn die Urſache ein determinirender Grund geweſen iſt. Wenn man nun die Vorherſehung freyer Thaten durch die unendliche Kraft Gottes, bloß ihrer Unbegreifflichkeit wegen, nicht zugeben wollte: So iſt ja klar, daß man hiermit nichts unbegreifflichers an ihre Stelle ſetze, und dennoch dem unendlichen Weſen etwas abſpreche, deſſen Unmöglichkeit man nicht erweiſen kan. Vors andere aber ſind auch die im vorigen § angeführten Schwierigkeiten nur eingebildete, und werden ohne Noth ge-

Daß die vorerwehnten Schwierigkeiten nur

eingebildete ſind.

Die Gewiß-heit der Be-gebenheiten rühret nicht von ihren determini-renden Gründen her.

gefürchtet. Denn es iſt falſch, wenn man meinet, daß die Dinge allererſt durch ihre determinirenden Gründe gewiß werden. Sie werden nicht dadurch gewiß, ſondern nothwendig § 121. Die Gewißheit iſt nicht etwas in der Sache, ſondern im Verſtande § 28. Wer eine zukünftige Sache als nothwendig erkennet, der erkennet ſich zwar hiermit auch als gewiß, weil der determinirende Grund allemal zugleich ein Idealgrund a priori iſt § 86. Allein es folget nicht, daß ohne Erkenntniß der Nothwendigkeit, welche etwas in der Sache iſt, auch keine Gewißheit, welche etwas im Verſtande iſt, möglich ſey. Es folget nicht einmal von dem menſchlichen Verſtande, daß er etwas nicht anders gewiß wiſſen könne, als durch die Erkenntniß der Nothwendigkeit der Sache, oder wenn ich dieſes Wort nicht brauchen ſoll, durch die Erkenntniß der determinirenden Gründe einer Sache. Denn wer würde z. E. leugnen, daß ich gewiß wüßte, daß ein Kayſer Auguſtus geweſen ſey. Es wäre aber lächerlich zu ſagen, daß ich die Nothwendigkeit von der Exiſtenz des Kayſers Auguſti einſähe, oder daß ich dieſe Gewißheit heit aus der Einſicht in die determinirende Gründe ſeiner Exiſtenz erlanget hätte. Hiermit will ich ſo viel geſagt haben, daß man ſich ohne einen vergeblichen Hochmuth nicht zutrauen dürfe, die Art und Weiſe auszu-

machen,

machen, wodurch der göttliche Verſtand etwas mit Gewißheit erkennet, oder vorzugeben, daß ohne die Nothwendigkeit der Sache, welche aus ihren determinirenden Gründen erwächſt, in dem göttlichen Verſtande keine Gewißheit möglich ſey. Ferner iſt es auch vergeblich zu beſorgen, daß die göttliche Vorherſehung beſchämet werden könne, wenn wahrhaſtig freye Thaten geſchehen, indem der Menſch vermöge ſeiner Freyheit das Gegentheil des Vorhergeſagten würde thun können. Ich will einräumen, wenn Gott einem geſunden Menſchen in dem Augenblicke, da er zur Thür hinaus gehet, voraus ſagte, welchen Fuß er voraus ſetzen würde, daß er wirklich das Vermögen haben würde, anſtatt deſſen den andern Fuß zuerſt hinauszuſetzen. Ich ſehe aber nicht, was weiter daraus folgen ſoll, als daß Gott bey ſolchen Umſtänden es ihm ſeiner eigenen Vollkommenheit wegen, nicht vorher ſagen könne, damit er zu dem Gegentheil keine Veranlaſſung habe. Gott darf ſich ja alſo nur in der Vorherſagung zukünftiger freyer Thaten darnach richten, daß er ſie nicht nach allen Umſtänden, oder nicht nahe genug vorher ſaget, oder mit einem Worte, daß er keine ſolchen freyen Thaten zum voraus kund thut, von denen er weis, daß die Vorherſagung eine gnugſame Veranlaſſung ſeyn werde, ſeine Kraft da, wo ſie zur Vollbringung des Gegentheils noch alsdenn völlig zulänglich ſeyn würde,

Die Vorherſehung kan Gott nicht trügen, weil er ſich der Vorherſagung nach den Regeln der Weisheit bedienet.

auch darzu anzuwenden. Es folget alſo nur ſo viel daraus, daß die Vollkommenheit Gottes mit ſich bringe, in Vorherſagung künftiger Thaten vorſichtig und nach ſeiner Weisheit zu handeln. Ich räume auch ein, daß viele Thaten, welche irgend einmal von der freyen Willkühr abhiengen, dennoch zu der Zeit, wenn ſie geſchehen, derſelben nicht mehr unmittelbar unterworfen, ſondern hypothetiſch nothwendig ſind. Viele wirklich freye Thaten kan auch Gott deßwegen vorher ſagen, weil, ob ſie wohl wahrhaftig frey, d. i. nicht determinirt ſind, Gott dennoch auch dieſes vorher weiß, daß der Menſch ſeine Kraft nicht zur Vollbringung des Gegentheils, ſondern zur Vollſtreckung der That dennoch anwenden werde.

§ 273.

Die Vorherſehung der freyen Thaten kömmt Gott wirklich zu, ſie iſt aber unbegreifflich.

Allein der Wahrheit nach iſt die Frage von der göttlichen Vorſehung freyer Thaten alſo zu beantworten. Da die göttliche Erkenntniß weder zu- noch abnehmen kan, und auch deßwegen weder der Empfindung noch der Schlüſſe fähig iſt; gleichwohl aber ſich auf alles mögliche erſtrecken ſoll: So muß ihr auch die Vorherſehung der freyen Thaten zugeſtanden werden, weil dieſelben mit unter die möglichen Dinge gehören, und weil man ſonſt dem unendlichen Weſen eine mögliche Vollkommenheit abſprechen würde, wodurch die höchſtmögliche Vollkommenheit und alſo auch die Unendlichkeit ge-

gleugnet würde § 136. Daran iſt nichts gelegen, ob wir die innere Art und Weiſe, wie es damit zugehet, verſtehen oder nicht. Man kan vielmehr umgekehrt ſagen, daß diejenige Art der Erkenntniß, welche wir deutlich begreiffen, diejenige nicht ſeyn könne, welche in dem göttlichen Verſtande wirklich vorhanden iſt, weil uns die innere Beſchaffenheit des göttlichen Weſens wenigſtens ietzo, da wir nur eine ſymboliſche Erkenntniß von ihm aus ſeinen Werken haben, nothwendig unbegreifflich ſeyn muß § 241. Wenn wir ſagen, daß Gott nur die möglichen Vollkommenheiten zukommen: So iſt ſolches nicht von der determinirten oder poſitiven, ſondern von der undeterminirten oder negativen Möglichkeit zu verſtehen § 56. Wir ſchrieben ja ſonſt Gott nicht ſo viel Kraft und Vollkommenheit zu, als wir im menſchlichen Leben einem berühmten Künſtler, oder als wir den Elementen und natürlichen Körpern zugeſtehen. Denn wem iſt nicht bekannt, daß wir das meiſte, was wir ihnen als möglich zuſchreiben, ihnen nicht wegen einer determinirten, ſondern wegen der undeterminirten Möglichkeit als möglich zuerkennen. Wenn wir derowegen Gott, wegen der ermangelnden Einſicht in die determinirte Möglichkeit einer Action oder Wirkung, dieſelbe als unmöglich abſprechen: So handeln wir wider die vernünftigen Kennzeichen des Unmöglichen § 58.

§ 274.

§ 274.

Ob Gott vielleicht manche Dinge mit Fleiß nicht wiſſen wolle.

Wider die wirkliche Vorſtellung aller Dinge in dem göttlichen Verſtande iſt auch eingewandt worden, ob nicht Gott vielleicht manche Dinge mit Fleiß nicht wiſſen wolle? Hierauf antworte ich, wenn Gott manche Dinge mit Fleiß nicht wiſſen wollte, ſo müßte er ſie doch von denenjenigen abſondern, die er wiſſen wollte, mithin müßte er ſie erſt denken, und alſo wüßte er ſie ja. Es gehet wohl bey Menſchen an, daß ſie etwas nicht wiſſen wollen. Denn es heißt alsdenn ſo viel, als, ſie wollen der concreten oder der undeterminirten Idee, welche ſie von einer Sache haben, nicht weiter nachſinnen, um ſie diſtincter und vollſtändiger, aber durch Einziehung mehrerer Erkundigung determinirter zu machen, oder ſie vermeiden die Empfindung gewiſſer Sachen, oder ſuchen ſie nicht. Dieſes findet aber bey demjenigen Verſtande nicht ſtatt, welcher alles was er denket, vollkommen deutlich und mit völliger Determination denket, welcher auch die Erkenntniß von ſich ſelbſt hat, und ſie weder zu erlangen braucht, noch Mittel ſie zu erlangen vermeiden kan. Wenn über dieſes einige ſich einbilden, als ob die Vorſtellung aller Kleinigkeiten in dem göttlichen Verſtande Gott unanſtändig wäre, oder ihm beſchwerlich ſeyn würde: So iſt ſolches eine Schwachheit, darauf zu antworten nicht nöthig iſt. Solche Leute haben keinen Begriff davon,

Ob es Gott unanſtändig oder beſchwerlich iſt, ſich alle Kleinigkeiten vorzuſtellen.

davon, was ein unendlicher Verſtand ſagen will, bedenken auch nicht, daß der Schöpfer aller Dinge auch alle ſeine Geſchöpfe wiſſen müſſe, und daß in Anſehung des Beherrſchers und Richters aller Dinge keine Begebenheit verdiene, eine unanſtändige Kleinigkeit zu heiſſen.

§ 275.

Die andere Haupteigenſchaft des göttlichen Weſens iſt der **Wille**, bey welchem gar viele merkwürdige Eigenſchaften zu unterſcheiden vorkommen. Der Wille, wiefern er nicht vor die gewollte Sache, ſondern vor die Kraft eines Geiſtes genommen wird, iſt die Kraft des Geiſtes nach ſeinen Vorſtellungen zu handeln. Eine iedwede Thätigkeit, in welcher er nach gewiſſen Vorſtellungen wirklich handelt, heißt ein Wollen. So läßt ſich der Wille von den andern Kräften deutlich unterſcheiden, ob wir gleich von demjenigen, was zu der Zeit in einem Geiſte vorgehet, keine anſchauende und mithin auch keine ſchlechterdings vollkommene Erkenntniß haben. Der **Wille Gottes** iſt demnach die Kraft, vorgeſtellte Actionen auch wirklich zu thun. Und eine iedwede Thäthigkeit in Gott, wodurch eine vorgeſtellte Action geſchiehet, heißt ein **Wollen**. Wir haben nunmehro an dem göttlichen Willen theils ſeine **Beſchaffenheit**, theils ſeine **Macht** zu unterſcheiden und zu betrachten.

Die andere Haupteigenſchaft des göttlichen Weſens iſt der Wille.

Was der Wille Gottes iſt.

An dem göttlichen Willen iſt ſeine Beſchaffenheit und Macht zu unterſcheiden.

§ 276.

§ 276.

Was an der Beſchaffenheit des göttlichen Willens zu unterſcheiden vorkömmt.

In dem menſchlichen Willen finden wir zweyerley Arten von Wollen, nemlich ein fortdaurendes, welches wir Triebe oder Begierden nennen, und das freye Wollen, da wir eine Grundthätigkeit, welche zur Erfüllung irgend einer von unſern Begierden dienet, anfangen, und, ſo lange es uns gefällt, fortſetzen, oder auch wiederum abbrechen, und wovon alſo in unſerm Willen nicht die Action, ſondern nur die Kraft und vollkommene Möglichkeit fortdauret. Da nun dieſes ſolche Vollkommenheiten unſeres Geiſtes ſind, von denen ſich mit Beobachtung der nöthigen Vorſichtigkeit alle Endlichkeit und Unvollkommenheit abſondern läßt: So müſſen dieſelben auch Gott, welcher ſeiner Unendlichkeit wegen alle mögliche Vollkommenheit haben ſoll, ganz nothwendig zukommen. Und auf dieſem Wege werden ſich auch die Eigenſchaften des göttlichen Willens leicht, deutlich, und ungezwungen aus einander ſetzen laſſen. Wir haben alſo in dem göttlichen Willen zweyerley zu unterſcheiden. Erſtlich das nothwendige und beſtändige Wollen deſſelben, welches in actionibus immanentibus § 263 beſtehet. Man kan diejenigen Eigenſchaften, darinnen man ſich die allgemeinſten Claſſen deſſelben vorſtellet, die göttlichen **Grundverlangen**, oder wenn das Wort nicht anſtößig iſt, die göttlichen **Grundbegierden**, oder **Triebe**, nen-

Die Grundverlangen des göttlichen Willens.

nennen. Ferner haben wir darinnen das freye Wollen, und die darzu in dem Weſen Gottes beſtändig fortdaurende vollkommene Möglichkeit zu bemerken, welche die Freyheit des göttlichen Willens genennet wird. Man ſieht aber keinen Grund, andere freye Thätigkeiten in Gott zu ſtatuiren, als ſolche, welche actiones tranſeuntes ſind, und wodurch entweder etwas hervorgebracht, oder der Zuſtand eines ſchon exiſtirendes Dinges verändert wird § 263.

Die Freyheit.

§ 277.

In der Thelematologie iſt erwieſen, daß die Grundbegierden des menſchlichen Willens folgende ſind *: Der Trieb nach Vollkommenheit, der Trieb nach der Vereinigung mit demjenigen, worinnen Vollkommenheit iſt, woraus die Liebe und Gütigkeit herflieſſet, und der Gewiſſenstrieb, worzu hernach noch die thieriſchen Triebe kommen, welche auf den Körper gehen. Die letztern widerſprechen dem Weſen Gottes. Eben dieſes ſiehet man ſogleich in Anſehung des Gewiſſenstriebes ein, weil derſelbe ein Trieb iſt, eine Dependenz und ein Geſetze zu erkennen. Was den Trieb der Vereinigung mit dem Vollkommenen anlanget, ſo wird er, wenn man die moraliſche Liebe und Gütigkeit abrechnet, ein Theil von dem Vollkommenheitstriebe bey derjenigen Subſtanz,

Es ſind zwey Grundverlangen des göttlichen Willens, das Verlangen der Vollkommenheit und die Liebe und Gütigkeit.

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben, § 111. ꝛc.

ſtanz, welche die Quelle aller Vollkommenheiten der Creaturen iſt, und daher die Vollkommenheiten derſelben als von ihr abhangend anſehen muß. Die Liebe und Gütigkeit bekommt auch bey dem unendlichen Weſen ihre beſondern Determinationen, die wir erklären werden. Jedoch kommt ſie Gott wahrhaftig und auf die vollkommenſte Art zu. Es bleiben alſo vor den göttlichen Willen nur zwey Grundverlangen oder Grundbegierden übrig, nemlich **das Verlangen der Vollkommenheit** und **die Liebe und Gütigkeit**, aus welchen wiederum viele andere Eigenſchaften flieſſen.

§ 278.

Beweis des Verlangens nach Vollkommenheit, als des erſten Grundverlangens des göttlichen Willens.

Die **erſte** alſo von denenjenigen **Eigenſchaften des göttlichen Willens**, welche in einem beſtändigen innerlich thätigen Wollen beſtehen, und welche man alſo **Grundbegierden** oder **Grundverlangen** deſſelben nennen kan, iſt das **Verlangen nach Vollkommenheit**. Der Beweis deſſelben kan ſogleich a priori aus dem Begriffe der Unendlichkeit hergenommen werden. Denn weil das Wollen der Vollkommenheit an einem Geiſte nothwendig auch eine Vollkommenheit, ja die wichtigſte unter allen iſt: So muß ſolches Gott nothwendig zukommen. A poſteriori wird dieſe Eigenſchaft Gottes durch alle die Vollkommenheit bewieſen und erläutert, welche wir in der Einrichtung der Welt wahrnehmen,

men, aus welcher ſich auch vor die ſpecialern Eigenſchaften, die aus der göttlichen Vollkommenheitsbegierde herflieſſen, noch beſondere Beweiſe werden hernehmen laſſen. Indem wir Gott eine Begierde der Vollkommenheit zuſchreiben: So iſt zu erinnern, daß der Begriff einer Begierde an ſich gar nicht etwan einen Mangel oder Dürftigkeit einführet. Unter einer Begierde wird nichts anders als eine Art von Wollen angezeiget. Das aber iſt dem Wollen zufällig, ob es auf ein ſchon gegenwärtiges oder künftiges Object gehet. Das Wollen einer Begierde iſt von andern Arten des Wollens nur dadurch unterſchieden, daß es in dem wollenden Geiſte beſtändig fortdauret, und nicht willkührlich bald angefangen, bald aber wiederum unterlaſſen wird.

Der Begriff einer Begierde bringet nicht nothwendig eine Dürftigkeit mit ſich.

§ 279.

Vermöge des Verlangens nach Vollkommenheit will Gott erſtlich **die Vollkommenheit ſeines eigenen Weſens.** Weil er nun dieſelbe nothwenoig, und in dem allerhöchſten Grade beſitzet: So hat dieſes Wollen ſein beſtändiges Object, und beſitzet es auf das vollkommenſte. Da nun der Beſitz einer gewollten Sache der nächſte Grund von dem Vergnügen iſt: So begreiffet man, daß in Gott **eine beſtändige und unendlich groſſe Seligkeit** ſey, ſobald man ſich vorſtellet, daß derſelbe ſowohl die Vollkommenheit habe, als auch

Gott will die Vollkommenheit ſeines eigenen Weſens.

Hieraus flieſſet die Seligkeit Gottes.

wolle. Demnach iſt Gott ein in ihm ſelbſt höchſtſeliges Weſen, welchem die Seligkeit in dem höchſtmöglichen Grade nothwendig und weſentlich iſt, welches dieſelbe nicht erſt auſſer ſich zu ſuchen brauchet, und deſſen Seligkeit auch weder vollkommener gemacht, noch vermindert werden kan. Man kan auch a poſteriori auf die vollkommenſte Seligkeit Gottes via eminentiae § 238 ſchlüſſen, weil er unſere Seele der Annehmlichkeit und der Seligkeit fähig gemacht hat.

§ 280.

Die weſentliche Seligkeit Gottes iſt mit dem willkührlichen Wohlgefallen an ſeinen Geſchöpfen nicht zu verwirren.

Mit dieſer weſentlichen Seligkeit Gottes iſt dasjenige Wohlgefallen nicht zu verwirren, welches Gott an ſeinen Geſchöpfen und beſonders an der moraliſchen Vollkommenheit derſelben hat. Dieſes gehöret nicht zu dem göttlichen Weſen, ſondern iſt ein Umſtand von derjenigen freyen Thätigkeit Gottes, wodurch er dieſelbigen ſchaffet, erhält und gegen ſie wirket. Es iſt alſo etwas, darzu er ſich ſelbſt, noch auſſer dem vorigen willkührlich determiniren will. Weil es etwas ganz Thätiges iſt: So kan auch daher, wenn in den Geſchöpfen Gottes Unvollkommenheit entſtehet, und ſie ſeinen Willen nicht erfüllen, dennoch in ihm kein Schmerz, ſondern ein bloſſes Misfallen, entſtehen. Denn aller Schmerz muß durch ein Leiden, oder durch die Empfindung einer Dürftigkeit, entſpringen, welches bey-

In Gott iſt kein Schmerz, ſondern nur ein Misfallen möglich.

des in Gott nicht ſtatt findet. Weil auch das Wohlgefallen Gottes an ſeinen Geſchöpfen nicht mit zu ſeinem Weſen gehöret: So wird dadurch auch ſeine Seligkeit nicht vollkommener gemacht, ſondern das Wohlgefallen des göttlichen Willens wird dadurch willkührlich auſſer ſeinem ewigen und nothwendigen Objecte auch noch auf zufällige Objecte gerichtet. So oft hingegen ein Vergnügen die Vollkommenheit der Glückſeligkeit eines Geiſtes vermehret: So muß der Geiſt dadurch etwas erlangen, bey deſſen Abweſenheit der Zuſtand ſeiner weſentlichen Begierden einigen Mangel gelitten haben, und unvollkommener geweſen ſeyn würde. Es findet alſo die Vermehrung der Glückſeligkeit nur bey ſolchen Geiſtern ſtatt, deren Triebe vermöge ihres Weſens dergeſtalt auf etwas äuſſerliches gehen, daß ſie nicht in ihnen ſelbſt ſchon alle mögliche Vollkommenheit beſitzen.

Durch das Wohlgefallen an den Geſchöpfen wird die Glückſeligkeit Gottes nicht vermehret.

§ 281.

Ferner iſt Gott vermöge des Vollkommenheitstriebes auch das **Wollen der Vollkommenheit in allen ſeinen** actionibus transeuntibus nothwendig. Hieraus folget erſtlich, weil das Vergebliche mit dem Begriffe der Vollkommenheit ſtreitet § 189, **daß Gott nichts thun kan, deſſen Daſeyn überhaupt, oder in Anſehung ſeiner, irgend einmal ganz vergeblich ſeyn würde**, ſo daß dadurch nicht beſtändig

Gott will die Vollkommenheit in ſeinen actionibus transeuntibus.

Gott kan nichts thun, was überhaupt oder in Anſehung ſeiner vergeblich iſt.

dig etwas anderes wirklich oder möglich gemacht würde.

Dieſes erläutert die Verknüpfung der Dinge in der Welt;

Man findet dieſes auch a poſteriori, da, ſo weit uns nur die Welt bekannt iſt, nichts angetroffen wird, welches nicht in die Beſtimmung der zugleich ſeyenden Dinge und in die Folge und Beſtimmung aller zukünftigen Dinge, vermöge einer phyſicaliſchen oder moraliſchen Verknüpfung einen Einfluß hätte. Wir verſtehen zwar die Art und Weiſe dieſes Einfluſſes nicht ganz und mit völliger Beſtimmung. Ueberhaupt aber läßt ſich wohl aus der allgemeinen Verknüpfung der Dinge einſehen, daß irgend einer da ſeyn müſſe.

dabey inſonderheit der Nutzen in Abſicht auf das moraliſche Syſtema zu erwegen iſt.

Inſonderheit iſt auf den Nutzen zu ſehen, welchen die Dinge in Abſicht auf das moraliſche Syſtema der Welt haben, indem dadurch **gewiſſe Gedanken und Bewegungsgründe in den Geiſtern möglich gemachet** werden, welche in ihren künftigen Zuſtand einen beſtändigen Einfluß haben können; und indem dadurch eine ſolche Verknüpfung des Ganzen und ein ſolcher Lauf der Natur bewirket wird, welcher **den Reichthum und die Unendlichkeit der Eigenſchaften Gottes in einer bewundernswürdigen Gröſſe und Vortrefflichkeit abbildet**.

Wodurch es möglich iſt, daß die Dinge in Abſicht auf Gott ſelbſt nicht vergeblich ſind.

Ich habe vorhin mit gutem Bedachte geſaget, daß das göttliche Wollen der Vollkommenheit erfordere, daß nicht nur in Abſicht auf die zugleichſeyenden Dinge und auf künftige Folgen nichts ganz vergeblich ſeyn dürfe, ſondern auch, daß

nichts

nichts in Abſicht auf Gott ſelbſt vergeblich ſey. Dieſes iſt dadurch möglich, wenn er 1) die Welt alſo einrichtet, daß durch die Thätigkeiten der Creaturen in ſofern, wiefern ſie nicht von ſeiner eigenen Schöpfung und Beſtimmung abhangen, gewiſſe Verhältniſſe gegen ihn möglich werden, welche mit ſeinen Eigenſchaften übereinſtimmen. Dieſes geſchieht, wenn freye Geſchöpfe in der Welt ſind. Denn die Anwendung und Richtung der Freyheit hanget nicht ihrer Wirklichkeit, ſondern nur ihrer Möglichkeit nach, von Gott ab § 83. Und ferner 2) wenn die Verknüpfung aller andern nicht freyen Geſchöpfe dahin abzielet, daß ſie in die Möglichkeit und Folgen freyer Thaten einen Einfluß haben ſoll. Verführe Gott anders, ſo wäre in Anſehung ſeiner das ganze Werk der Schöpfung vergeblich. Denn alles, was nicht frey iſt, oder mittelbar von freyen Thaten der Geſchöpfe abhanget, das iſt Gott als einer zureichenden und determinirenden Urſache adäquat zuzuſchreiben. Mithin bekommt es durch ſeine Wirklichkeit kein anderes Verhältniß gegen ihn, als es zuvor im Stande der Möglichkeit auch ſchon hatte, indem die Realität aller möglichen Dinge, auch allbereit im Stande der Möglichkeit eben ſo, wie im Stande der Wirklichkeit, ſchlechterdings und nothwendig von Gott dependent wäre. Gleichwohl

Ohne freye Geſchöpfe wäre das ganze Werk der Schöpfung vergeblich.

wohl kan die Wirklichkeit der erſchaffenen Dinge auch Gott ſelbſt keinen realen Nutzen ſchaffen, oder ſeine Vollkommenheit vermehren. Denn es müßte ſolches entweder in Anſehung des göttlichen Verſtandes, oder in Anſehung des göttlichen Willens, oder in Anſehung beyder geſchehen. Es iſt aber alles dieſes unmöglich. Gott weiß ſeine Kraft und alle möglichen Dinge beſtändig in einerley Grade der Deutlichkeit § 269. Dadurch daß er ſeine Kraft anwendet, wird er davon nicht mehr verſichert, als er es ſchon zuvor war. Und dadurch, daß Geſchöpfe da ſind, lernet er ſie nicht deutlicher erkennen, als er ſie zuvor erkannte. Seine Seligkeit kan auch nicht vollkommener werden § 279; und wenn er ſich willkührlich zu einem Wohlgefallen an etwas determiniren ſoll § 280: So wird ſchon voraus geſetzet, daß es etwas ſeyn muß, welches den Regeln der Vollkommenheit gemäß iſt. Mithin wäre, dafern nicht freye Geſchöpfe gemacht werden, und dafern ſich nicht zuletzt alles gewiſſer maſſen auf dieſelben beziehet, auf Seiten Gottes gar kein Zweck der Schöpfung der Welt möglich. Das Daſeyn und Nichtſeyn der Welt müßte Gott völlig gleich gelten, weil das erſtere nicht nur der Vollkommenheit des göttlichen Verſtandes und Willens gleich gülte, ſondern auch in den Verhältniſſen der möglichen Dinge gegen Gott nichts neues entſtünde. Da es nun unſtreitig eine gröſſere

Vollkommenheit iſt, wenn ein Geiſt, welcher machen kan, daß ſeine Thaten auch in Anſehung ſeiner ſelbſt nicht vergeblich ſind, dieſelbigen auch alſo einrichtet; und wir aber gezeiget haben, daß Gott ſolches, ſeiner unendlichen Seligkeit ungeachtet, doch noch möglich ſey: So ſchreibet man Gott nicht die höchſtmögliche Vollkommenheit zu, wenn man vorgiebt, daß Gott irgend etwas thue, daß auch nur in Anſehung ſeiner vergeblich iſt. Da nun Gott ſeiner Unendlichkeit wegen die höchſtmögliche Vollkommenheit nothwendig zukommt § 136: So kommt ihm auch dieſes Wollen nothwendig zu, daß in allen ſeinen Handlungen nichts weder überhaupt noch in Anſehung ſeiner ſelbſt vergeblich ſey. Das Daſeyn der Freyheit in dem menſchlichen Willen lehret es auch ſogleich a poſteriori, und ehe man den Grund davon aus der göttlichen Vollkommenheit deutlich machet, daß der Endzweck Gottes bey der Schöpfung der Welt etwas ſeyn muß, was auf willkührlichen Thun und Laſſen der vernünftigen Geſchöpfe beruhet, und daß daher in der göttlichen Vollkommenheit wenigſtens der Grund liegen muß, warum er ſich dergleichen Endzweck hat vorſetzen können. Denn die Freyheit des Willens muß entweder ſelbſt zu dem göttlichen Endzwecke gehören, oder ſie darf gar nicht da ſeyn, weil ſie ihrer Natur nach einen iedweden andern Zweck, den man möchte ſetzen wollen, nur

Wie ſolches a poſteriori erhellet.

unſicher machte. Da nun ein vollkommener Geiſt eine unnöthige Unſicherheit ſeiner Endzwecke ohne Zweifel vermeidet: So kan man daraus weiter fortſchlüſſen, daß in der göttlichen Vollkommenheit auch ein nothwendiger Grund liegen muß, warum er bey der Schöpfung einer Welt freye Thaten zur Abſicht machet, welcher durch den vorhin geführten Beweis verſtändlicher wird, hingegen der Gewißheit nach auch ſchon a poſteriori unleugbar bekannt iſt.

§ 282.

Gott gehet mit denen Geſchöpfen ſo um, wie es dem ihnen beygelegten Weſen gemäß iſt.

Was hierzu gehöret.

Ferner folget hieraus, **daß, ſobald Geſchöpfe geſetzt werden, Gott mit keinem anders umgehen kan, als die Art des ihnē beygelegten Weſens es entweder ausdrücklich erfordert, oder doch leidet.** Hierzu gehöret, daß er alſo damit **verfahren muß, daß das ihnen beygelegte Weſen nicht in Anſehung aller Dinge zuſammen genommen vergeblich ſey, und daß, wenn ſchon gewiſſe Endzwecke deſſelben voraus geſetzt werden, ihnen dasjenige wiederfahre, was in Abſicht auf dieſelbigen Zwecke, bey dem geſetzten Zuſtande und bey der geſetzten Verknüpfung der Dinge, den Regeln der Vollkommenheit gemäß iſt.** Es darf alsdenn nichts geſchehen, als was mit denenſelben feſtgeſetzten Endzwecken übereinſtimmet. Die **Uebereinſtimmung** kan entweder eine **poſitive** ſeyn, wenn nemlich

Auf wie vielerley Art etwas mit den Weſen der Dinge übereinſtimmen kan.

lich die Endzwecke dadurch, als durch ein Mittel befördert werden; oder wenn ein gewiſſes Verfahren ein unvermeidlicher Nebenumſtand oder Folge von dem Beſtreben nach denſelben Endzwecken iſt: oder es kan eine **negative Uebereinſtimmung** ſeyn, wenn nemlich denen geſetzten Endzwecken durch gewiſſe Begebenheiten nur nicht widerſtritten wird.

§ 283.

Gott will die Uebereinſtimmung mit der Vollkommenheit auch in denen freyen Thaten der Geſchöpfe.

Wo und wiefern demnach Gott ſelbſt etwas, entweder unmittelbar thut, oder phyſicaliſch determiniret, da beobachtet er dasjenige, was den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß iſt. Es folget aber aus dem nothwendigen Wollen der Vollkommenheit in Gott auch noch mehreres. Bey wem das Wollen der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge nothwendig und in dem vollkommenſten Grade iſt, derſelbe muß ſie überall wollen. Denn die Liebe der weſentlichen Vollkommenheit iſt allemal ſelbſt eine Vollkommenheit, ja ſie iſt die größte Vollkommenheit. Mithin muß ſie dem unendlichen Weſen nothwendig in dem höchſten Grade zukommen. **So bald demnach freye Geſchöpfe geſetzet werden,** welche eben ihrer Freyheit wegen den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit gemäß handeln, oder auch dieſes Beſtreben unterlaſſen und das Gegentheil thun könnten: **So muß Gott** vermöge ſeiner allerhöchſten Liebe

be zur Vollkommenheit nothwendig **wollen, daß ſie ihre Freyheit eben darzu anwenden ſollen, was den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit ihrer ſelbſt und der Dinge auſſer ihnen gemäß iſt, und daß ſie nicht etwan in ihren Zuſtand etwas bringen ſollen, welches die Erfüllung dieſes ſeines Wollens ganz oder zum Theil unmöglich mache.** Wie und wodurch dieſes geſchehe, muß in der practiſchen Philoſophie erkläret werden.

§ 284.

Gott will, daß die vernünftigen Geſchöpfe ihre Dependenz von ihm erkennen, und derſelben gemäß handeln.

Einem Geſchöpfe iſt unter allen Zuſtänden keiner ſo weſentlich und nothwendig als die Dependenz von Gott, weil es vermöge ſeiner Zufälligkeit die Wirklichkeit, und alles, was es nur hat oder haben kan, von ihm haben muß. Mithin kan bey einem vernünftigen und freyen Geſchöpfe keine gröſſere und mit ſeinem Weſen mehr ſtreitende Unvollkommenheit gedacht werden, als dieſe iſt, wenn es nicht ſeine Kräfte darzu anwendet, dieſe Dependenz zu erkennen, und derſelben beſtändig eingedenk zu ſeyn. **Gott muß alſo nothwendig wollen, daß die vernünftigen und freyen Geſchöpfe ihre Dependenz von ihm erkennen, und derſelben ſtets gemäß handeln ſollen.**

Wenn die Einrichtung freyer Thaten der De-

Sie handeln ihr aber alsdenn **gemäß**, wenn ſie die Einrichtung ihrer Handlungen alſo machen, daß man daraus verſtehen kan, daß

ſie

ſie ihre Dependenz von Gott erkennen. Dieſes geſchiehet, wenn ſie nicht nur nichts anders thun, als was den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit, und mithin dem Willen Gottes, gemåß iſt, ſondern wenn ſie es auch iedesmal mit der ausdrücklichen Abſicht auf den Willen deſſelben thun, dergeſtalt, daß die poſitive Vollbringung ſeines Willens und die Einſchrånkung ihrer eigenen Abſichten nach Maaßgebung des göttlicher Willens um ihrer Dependenz willen ihr höchſter und ſchlechterdings herrſchender Endzweck iſt. Nun heißt die Gewohnheit den Willen deſſen, von dem man dependiret, um der Dependenz § 28 willen, zu vollbringen, der **Gehorſam**. **Folglich muß Gott nothwendig von ſeinen vernünftigen Geſchöpfen Gehorſam verlangen.** Wodurch der Gehorſam in der menſchlichen Seele phyſice möglich gemachet werde, muß in der Thelematologie * geſucht werden. Ferner heißt ein verbindlicher Wille eines independenten Oberherrn, wodurch denenjenigen, die von ihm dependiren, um der Dependenz willen eine Richtſchnur ihrer Thaten gegeben wird, ein **Geſetz**. **Folglich muß Gott vermöge ſeines nothwendigen Wollens der Vollkommenheit ſeinen freyen und vernünftigen Geſchöpfen** noth-

pendenz von Gott gemåß iſt.

Gott verlanget von ſeinen vernünftigen Geſchöpfen Gehorſam.

Gott muß ſeinen vernünftigen Geſchöpfen ein Geſetz geben.

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben § 132, 133, 165.

nothwendig ein Geſetz geben; der moraliſche Wille Gottes, darinnen beſtimmet wird, wie ihr Thun und Laſſen beſchaffen ſeyn ſoll, iſt ihnen ein Geſetz; und Gott muß die Erfüllung deſſelben nothwendig wollen. Dasjenige was dem göttlichen Geſetze gemäß iſt, heißt moraliter gut, § 199. **Folglich will Gott ſelbſt nothwendig das moraliſche Gute, und er muß nothwendig verlangen, daß es die vernünftigen Geſchöpfe, und zwar aus Gehorſam gegen ihn, thun; das Gegentheil aber und alles, was die Vollbringung des moraliſchen Guten unmöglich macht, vermeiden ſollen.** Dieſe Eigenſchaft des göttlichen Willens wird in unterſchiedener Betrachtungsart mit zweyerley **Namen** genennet. Wiefern man ſie als ein nothwendiges Wollen in Gott betrachtet, vermöge deſſen er ſowohl ſelbſt in der Einrichtung alles deſſen, was moraliſch iſt, nichts anders wollen kan, als was den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit ſein ſelbſt und anderer Dinge gemäß iſt, als auch nothwendig verlanget, daß die vernünftigen Geſchöpfe ihr Thun und Laſſen denenſelben gemäß einrichten ſollen: So heißt ſie die **Heiligkeit** Gottes. Es iſt alſo die **Heiligkeit Gottes** das nothwendige Wollen der Vollkommenheit in der Diſpoſition alles desjenigen, was moraliſch iſt. Jedoch iſt auch zu erinnern, daß das Wort

Gott will das moraliſche Gute ſelbſt. Er will auch, daß es die Geſchöpfe thun, und ſich darzu nicht untüchtig machen ſollen.

Zweyerley Namen der erklärten Eigenſchaft Gottes. Was die Heiligkeit Gottes iſt.

Noch eine andere Be-

Hei-

Heiligkeit auch noch in einer andern Bedeutung gebrauchet, und mit der **Majeſtät** Gottes vor einerley angenommen wird. Der Unterſchied dieſer zwey Bedeutungen zeiget ſich in vielerley Redensarten. Z. E. wenn wir ſagen, ein heiliges Leben, ſo heißt es ſo viel, als ein ſolches, welches nach den Forderungen der göttlichen Heiligkeit eingerichtet iſt. Sagen wir aber ein heiliger Tag, ein Gott geheiligtes Opfer u. ſ. w. ſo zeigen wir damit nur an, daß daſſelbe zur Verehrung der Majeſtät Gottes gewiedmet ſey. Betrachtet man aber eben die vorhin erwehnte Eigenſchaft Gottes auf der Seite, wiefern ſie ein nothwendiges Wollen eines moraliſchen Geſetzes vor vernünftige und freye Geſchöpfe iſt: So wird ſie die **weſentliche Gerechtigkeit Gottes** genennet. A poſteriori überzeuget uns von dieſer göttlichen Eigenſchaft der Gewiſſenstrieb *, vermöge deſſen wir in uns einen Abſcheu empfinden, wenn wir von Gott etwas anderes, als was den Regeln der höchſten Vollkommenheit gemäß iſt, denken wollten; vermöge deſſen wir auch dasjenige, was in den moraliſchen Handlungen der Menſchen der weſentlichen Vollkommenheit gemäß iſt, nicht nur vor nützlich, klug und löblich, ſondern auch vor gerecht und vor eine natürliche und allgemeine Schuldigkeit der Menſchen erkennen; hin-

Bedeutung des Wortes Heiligkeit.

Was die weſentliche Gerechtigkeit Gottes iſt.

Von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes überzeuget uns a poſteriori der Gewiſſenstrieb.

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben. § 132 - 142.

hingegen dasjenige, was ihnen zuwider iſt, nicht nur vor ſchädlich, thöricht und unanſtändig, ſondern auch vor ungerecht, unbillig und vor eine Uebertretung natürlicher und allgemeiner Pflichten halten. Nemlich unter den Worten, Schuldigkeit, Recht und Unrecht, lieget nichts anders als die Empfindung einer geſetzlichen und von Gott herrührenden Verbindlichkeit *.

§ 285.

Erläuterung, daß Gott ein Geſetzgeber im eigentlichen Verſtande ſey.

Zur Erläuterung will ich noch folgende Erinnerungen beyfügen. Da die Nothwendigkeit den vernünftigen Geſchöpfen ein wirklich moraliſches und eigentliches Geſetz zugeben, und Gehorſam von ihnen zu fordern, ſowohl an den Begriff des vollkommenſten Weſens unzertrennlich verknüpft iſt, als auch durch den Gewiſſenstrieb a poſteriori beſtätiget wird: So iſt es ein bloſſer und zugleich höchſtſchädlicher Irrthum, wenn ſich einige vorſtellen, als ob man die natürliche Verbindlichkeit, ſeine moraliſchen Handlungen der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß einzurichten, nur in einem uneigentlichen Verſtande ein Geſetz nennete, indem uns die Natur ſelbſt und unſere eigene Abſichten darzu eine moraliſche Nothwendigkeit auflegten, welche nur in ſofern eine göttliche Verbindlichkeit genennet werden könnte, wiefern der Urſprung und die natürliche Verknüpfung aller Dinge von Gott

* Eben daſelbſt § 369.

Gott ſey. Gott ſey dabey, entweder nur als ein Lehrmeiſter anzuſehen, welcher bey Setzung einer ordentlich eingerichteten Welt uns durch die Vernunftlehre, was an und vor ſich ſelbſt uns zuträglich ſey; oder er ſtelle einen Arzt vor, welcher denen, die durch Irrthum ſich ſchon geſchadet haben, oder leicht ſchaden könnten, die Mittel zur Geneſung oder Geſundheit anweiſe. Denn Gott brauche unſeres Gehorſams nicht. Er ſchreibe alſo das moraliſche Gute uns nicht um ſeinet willen, ſondern bloß zu unſerm eigenen Beſten vor. Er ſey ſo eigenſinnig und herrſchſüchtig gar nicht, daß er ein eigentlicher Geſetzgeber ſeyn wolle. Die dieſes ſagen, bedenken nicht, daß, indem ſie die eine Art von Verbindlichkeit zur Tugend anpreiſen, hiermit die andere nicht widerlegt oder aufgehoben werde. Es iſt zwar wahr, daß uns auch ſchon die Natur ſelbſt und unſere eigene Endzwecke zu dem moraliſchen Guten verbinden, welchen man füglich die **Verbindlichkeit der Klugheit** nennen kan, § 131. Allein es iſt auch ſchlechterdings nothwendig, daß uns Gott darzu, als zu einem Gehorſam gegen ihn um unſerer Dependenz willen, verbinde, welches die **geſetzliche Verbindlichkeit** iſt, ohne welche man auch die Verbindlichkeit der Klugheit ſelbſt in vielen Fällen entweder nicht erweiſen kan, oder doch nicht viel damit ausrichtet.

Zur Tugend iſt zweyerley Verbindlichkeit da, die Verbindlichkeit der Klugheit, und die geſetzliche.

In Abſicht auf das, was der Vollkommenheit gemäß iſt, iſt an denen Relationen ſo viel als an denen abſoluten Eigenſchaften gelegen.

Die Gegner räumen ſelbſt ein, daß Gott dasjenige wollen müſſe, was der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß iſt. Sie verſehen es nur immer darinnen, daß ſie hernach nur in Betrachtung ziehen, was der Vollkommenheit der Dinge, wenn man ſie abſolute betrachtet, oder wenigſtens noch von der Exiſtenz Gottes abſtrahiret, gemäß iſt. Allein man ſollte ja bedenken, daß man auf die Relationen der Dinge eben ſowohl ſehen müßte. Und da die Dependenz von Gott unter allen die nothwendigſte und wichtigſte iſt: So gehöret es hauptſächlich zur Vollkommenheit, daß darauf geſehen werde. Gott könnte alſo die weſentliche Vollkommenheit nicht lieben, wenn er nicht darauf beſtändig und ſchlechterdings geſehen wiſſen wollte. Mithin kan er entweder gar nicht Gott ſeyn, oder er muß im eigentlichſten Verſtande befehlen und Geſetze geben.

Gott giebt das Geſetze nicht aus Dürftigkeit, ſondern wegen einer in ſeinem eigenen Weſen gegründeten Nothwendigkeit.

Und dieſes thut er nicht aus Dürftigkeit, als ob unſer Gehorſam vor ihn ein Mittel ſeiner Glückſeligkeit werden ſollte, ſondern er thut es aus Nothwendigkeit ſeiner eigenen und unveränderlichen Natur. Gleichwie Gott, wenn er eine Kugel erſchaffet, die Fläche derſelben nicht zu einem Zwecke vor ſich viermal ſo groß machet, als die gröſte Cirkelfläche der Kugel iſt, ſondern ſie vielmehr, wegen einer in der Natur der Sache gegründeten unvermeidlichen Nothwendigkeit, nicht anders als mit dieſem Verhältniſſe hervor-

vorbringen kan: Alſo kan er auch die Nothwendigkeit nicht vermeiden, das moraliſche Gute zu begehren, und den vernünftigen Geiſtern ein Geſetz zu geben. Wenn man dieſes Eigenſinn und Herrſchſucht nennet: So verſündigt man ſich hierdurch, und giebt zu verſtehen, daß man nur aus Mangel bündiger Beweisgründe ſeine Zuflucht zu ſolchen Ausdrückungen nehmen müſſe, welche die Sache unverdienter Weiſe wegen ihrer verhaßten Nebenideen bey den Unverſtändigen verhaßt machen.

Daß Gott ein Geſetz giebt, iſt keine Herrſchſucht.

§ 286.

Die andere Erinnerung ſoll dieſe ſeyn. Ob ich gleich hiermit den Grund der moraliſchen Güte der Dinge in dem Willen Gottes geſetzet habe: So darf man ſich doch deßwegen nicht einbilden, als ob dieſelbe hiermit überhaupt zu etwas willkührlichen und veränderlichen gemacht werde. So weit das göttliche Geſetz mit etwas zu thun hat, welches mit der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge unzertrennlich verknüpft iſt: So weit iſt der göttliche Wille, welcher ihm die Natur des Geſetzes giebt, kein freyes oder zufälliges, ſondern ein nothwendiges Wollen. Was aber von einem nothwendigen Grunde unzertrennlich abhanget, das iſt ſelbſt nothwendig. Ja auch ſelbſt in Anſehung der zufälligen Pflichten iſt doch, ſo bald ſie einmal als Pflichten geſetzet werden, dieſes nothwendig, daß Gott Gehorſam ver-

Erläuterung, daß das moraliſche Gute durch die Dependenz von dem göttlichen Willen nicht etwas willkührliches oder veränderliches wird.

langen muß, und daß wir darzu verbunden ſeyn müſſen. Die Tugend iſt zwar der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß, und dieſes Prädicat kommt ihr zu auch ohne Abſicht auf den befehlenden Willen Gottes. Weil aber alle Güte ein Verhältniß gegen einen Willen iſt § 195: So wüßte man nicht, was man dabey dächte, wenn man ihr die moraliſche Güte ohne Abſicht auf den göttlichen Willen zuſchriebe. Wollte iemand in Vertheidigung eines andern Begriffes der Güte hartnäckig ſeyn: So berufe ich mich zum wenigſten darauf, daß ich diejenige Dependenz der moraliſchen Güte von dem göttlichen Willen, welche ich ihr zuſchreibe, erwieſen habe. Man nenne ſie nun wie man wolle: So kan am Ende nichts als ein Wortſtreit herauskommen.

§ 287.

Zu dem Wollen der Vollkom̃enheit in Gott gehöret auch die Wahrhaftigkeit. Was zur Wahrhaftigkeit gehöret.

Aus dem Wollen der Vollkommenheit in Gott folget ferner ſeine **Wahrhaftigkeit.** Derjenige heißt wahrhaftig, welcher ſeine Gedanken mit ſolchen Zeichen ausdrücket, welche in der von ihm abgezielten Bedeutung nichts anders anzeigen, als was er ſelbſt davon vor wahr oder falſch hält. Wenn daher die Sache eine Erklärung ſeines Willens betrift: So iſt derjenige wahrhaftig, welcher diejenige Geſinnung durch Zeichen ausdrücket, deren er ſich wirklich in ihm bewußt iſt. Iſt hingegen von einem

einem Urtheile des Verſtandes die Rede: So gehöret zur Wahrhaftigkeit, daß nichts anders durch die Zeichen ausgedrücket werde, als was und wie man es von der Sache ſelbſt vor wahr hält. Wir ſetzen alſo die Wahrhaftigkeit Gottes derjenigen Verſtellung entgegen, da er uns eine gewiſſe Beſchaffenheit der Sachen, oder eine gewiſſe Geſinnung ſeines eigenen Willens, als wahr anzeigte, welche er doch in ſeinem Verſtande nicht als wahr dächte, und welche alſo auch nicht wahr wäre. Nemlich alle Wahrheit, die wir erkennen, iſt, ſo zu reden, ein Abdruck von einem kleinen Theile der Wahrheit aus dem göttlichen Verſtande. In dem Weſen unſeres Verſtandes liegen gewiſſe Kennzeichen der Wahrheit, bey deren Gegenwart wir entweder an der Wahrheit eines Satzes gar nicht weiter zweifeln können, oder ihn doch in ſo fern für Wahrheit zu halten gezwungen ſind, wieferne wir vor bekannt annehmen dürfen, daß uns das Weſen unſeres Verſtandes Wahrheit lehre, und nicht etwan ſo abgerichtet ſey, daß es uns an und vor ſich ſelbſt betrüge. Die Unterſuchung derſelben gehöret in die Vernunftlehre. Wir finden dieſe Kennzeichen der Wahrheit theils in den höchſten Grundſätzen der Vernunft § 14, 15, und allen darauf gebaueten demonſtrativen Schlüſſen und unmittelbaren Sätzen; theils in der Empfindung, ſo wohl in der äuſſerlichen als in-

Auf wie vielerley Art ſich die Wahrhaftigkeit Gottes äuſſern kan.

nerlichen §16; ja auch in der moraliſchen Gewißheit, welche, wenn ſie rechter Art iſt, ebenfalls keine Furcht ſich zu betrügen übrig läßt, wenn man nicht gegen die weſentliche Einrichtung unſerer Erkenntniß überhaupt einen Verdacht hat. Da nun dieſe Einrichtung unſerer Seele, vermöge welcher wir etwas vor wahr zu halten genöthiget werden, von Gott iſt: So kan man dieſelbe vor nichts anders anſehen, als vor einen Weg, wodurch uns Gott etwas von der Wahrheit aus ſeinem Verſtande zu erkennen geben will, und da er nur eine gewiſſe Einrichtung der Dinge als Zeichen brauchet, wodurch er uns zu verſtehen giebet, was er von ſeiner eigenen und von anderer Dingen Beſchaffenheit als wahr erkennet. Hierzu kan Gott, wenn es ihm beliebet, oder wenn er es vor nöthig findet, auch noch übernatürliche Offenbarungen hinzuthun, davon die Erklärung und Vertheidigung hieher nicht gehöret. Die **Wahrhaftigkeit** Gottes beſtehet demnach darinnen, daß er denen vernünftigen Geſchöpfen ſowohl durch das Weſen ihrer Vernunft und derjenigen Gebrauch derſelben, welcher dieſem gemäß iſt, als auch durch eine iede übernatürliche Offenbarung, wirklich Wahrheit lehret. Der Beweis derſelben iſt dieſer. Unſer Verſtand leidet keine andere weſentliche Vollkommenheit, als die Erkenntniß der Wahrheit, weil er nichts anders iſt, als eine Kraft,

Worinnen die Wahrhaftigkeit Gottes beſtehet.

Beweis derſelben.

Dinge

Dinge als wahr oder falſch zu denken. Hätte nun Gott den Verſtand ſo eingerichtet, daß er auch nicht einmal durch ſein Grundweſen, wiefern es dergleichen iſt, und recht gebraucher wird, auf Wahrheit führete, ſondern unvermeidlich betrügen müßte: So thäte er etwas, wodurch die weſentliche Vollkommenheit des Verſtandes ausgeſchloſſen würde, und zwar durch ſeine eigene Schuld, welches mit der Liebe zur Vollkommenheit ſtreitet § 189. Und da ferner der Verſtand die einzige mögliche Richtſchnur der freyen Thaten ſeyn kan, wenn ſie der Vollkommenheit gemäß ſeyn ſollen: So fiele die Möglichkeit aller wirklichen Vollkommenheit in den moraliſchen Handlungen dahin, wenn Gott nicht das Grundweſen des Verſtandes zur Erkenntniß der Wahrheit geſchickt gemacht hätte. Eben dieſes kan man auch durch die Ungereimtheit der Folgen darthun, welche man einräumen muß, wenn man die Wahrhaftigkeit Gottes leugnet. Nemlich wenn man ſich nicht auf die Wahrhaftigkeit Gottes verlaſſen kan: So kan man niemals zuverläßig wiſſen, ob man ſich nicht betrüge. Denn was hätten wir doch vor Gewißheit, wenn Gott mit Fleiß das Grundweſen unſeres Verſtandes uns zu betrügen hätte einrichten wollen? Ja, ſpräche man, daß er dieſes iemals wollen könnte: So müßte man auch in iedem einzelnen Falle in Furcht ſeyn, ob

nicht derſelbige mit darunter gehörete, indem man nicht wiſſen könnte, ob nicht die Gründe, warum er mit uns ehemahls der Wohrheit zuwider umgegangen wäre, ſich auch hieher ſchickten. Wer alſo die Wahrhaftigkeit Gottes leugnet, der muß ein beſtändiger Zweifler werden. Hierdurch handelte er theils thöricht, und brächte ſich muthwillig um ſeine Zufriedenheit, und um die Sicherheit aller ſeiner Endzwecke, würde ſich auch vor vernünftigen Leuten lächerlich machen; theils aber müßte er hernach auch an Gott ſelbſt zweifeln, da denn durch einen Satz, der manchem im Anfange nicht gefährlich vorkommt, alle Tugend und Religion über den Haufen geworfen würde.

Warnung vor Mißdeutung.

Jedoch verwirre man den Satz, daß Gott, wo er uns etwas zu erkennen giebt, wahrhaftig ſey, nicht mit der Frage, wie viel er uns zu erkennen gebe, oder zu erkennen geben ſolle. Ferner verwirre man den richtigen Gebrauch der Vernunft nicht mit dem bloß eingebildeten und vermeinten, da man falſche Begriffe zum Grunde ſetzt, falſche Schlüſſe macht, die Grundſätze der Vernunft am unrechten Orte anbringt § 14, 58 u. ſ. f.

Wie fern die Grundtriebe des Willens Wahrheit lehren.

Was wir von dem Weſen des Verſtandes geſagt haben, daß uns Gott dadurch Wahrheit lehret, das muß aus eben dem Grunde auch von den angebohrnen Neigungen des Willens gelten, vermöge deren wir etwas vor wahr

wahr zu halten geneigt ſind. Es kan aber nicht weiter gelten, als der gegebene Beweisgrund reichet, nemlich nur in ſofern, wiefern wir verſichert ſeyn können, daß nicht die natürliche Neigung etwas zu glauben, wenn ſie auch gleich ietzo unter den Menſchen allgemein wäre, vielleicht durch eine Verderbniß entſprungen ſey. Das Kennzeichen iſt dieſes, daß man Achtung gebe, ob dieſelbe Neigung vielleicht mit derjenigen Vollkommenheit Gottes oder der menſchlichen Natur ſtreite, welche ſich durch lauter Urtheile des Verſtandes erweiſen läſſet. Z. E. gleichwie wir einen Gewiſſenstrieb haben: So treffen wir auch ietzo in denen Menſchen gleich von Kindheit auf eine Begierde an independent zu ſeyn. Da aber die letztere mit dem weſentlichen Zuſtande des Menſchen ſtreitet § 284, und ſich auch über dieſes begreiffen läßt, daß ſie zuerſt durch eine Verirrung des natürlichen Vollkommenheitstriebes entſtanden, und durch die Fortpflanzung allgemein geworden ſeyn kan: So kan dieſelbe der göttlichen Einrichtung der Dinge nicht zugeſchrieben werden. Hingegen gilt dieſes wohl von dem Gewiſſenstriebe. Daher die Unterweiſung und Beſtrafung deſſelben vor eine Sprache Gottes in der Natur, und alſo vor Wahrheit, zu halten iſt.

§ 288.

us dem Wollen der Vollkomen-eit und dem Verſtande ugleich flieſ-et die Weis-eit.

Schwanken-e Bedeu-ng des Wortes Weisheit.

Endlich flieſſet auch aus dem nothwendigen Wollen der Vollkommenheit in Gott, wenn man daſſelbe mit der Vollkommenheit ſeines Verſtandes zugleich betrachtet, die Weisheit. Das Wort Weisheit iſt im Sprachgebrauch ziemlich ſchwankend, und die Dunkelheit der Bedeutung wird dadurch noch vermehret, daß viele ſich angewöhnet haben, diejenigen Actionen eines Geiſtes, welche vor den Verſtand, oder vor den Willen, oder vor beyde gehören, nicht genugſam zu unterſcheiden, ſondern alles zu dem Verſtande zu ziehen. Bisweilen nimmt man die Weisheit vor eine Vollkommenheit des Verſtandes, daher die Griechen die Gelehrſamkeit Weisheit genennet haben. In dieſem Verſtande iſt die Weisheit Gottes mit ſeiner Allwiſſenheit einerley. In einer andern Bedeutung verſtehet man unter der Weisheit die Fertigkeit, lauter gute Endzwecke zu erwehlen. In dieſem Verſtande kan die Weisheit in Abſicht auf Gott nichts anders heiſſen, als die Nothwendigkeit lauter ſolche Endzwecke zu erwehlen, welche den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit gemäß ſind. Und ſo iſt ſie mit der Heiligkeit einerley § 284. Hernach iſt noch eine andere Vollkommenheit eines Geiſtes übrig, nemlich die Geſchicklichkeit, bey der Wahl und Anwendung der Mittel zu ſchon feſtgeſetzten Endzwecken der Vollkommenheit ge-

mäß

mäß zu verfahren. Dieſe pflegen wir die Klugheit zu nennen. Es iſt aber in Anſehung Gottes das Wort Klugheit nicht gewöhnlich, ſondern man pfleget dieſe Eigenſchaft mit zur Weisheit zu ziehen. Wenn man dieſe drey Vollkommenheiten nur erſt unterſchieden hat: So kan man hernach entweder alle dreye, oder zwey davon ohne Verwirrung wiederum unter ein Wort zuſammen nehmen. Mir ſcheinet es am bequemſten zu ſeyn, die beyden letztern unter den Begriff der Weisheit Gottes zuſammen zu faſſen. Ich verſtehe alſo unter der **Weisheit Gottes** die unendliche Vollkommenheit deſſelben in der Wahl und Zuſammenordnung der Endzwecke und Mittel. Daß dieſelbe Gott zukomme, erhellet a priori aus dem Begriffe der unendlichen Vollkommenheit, weil eine Subſtanz, oder noch mehr ein Geiſt, ohne Weisheit höchſt unvollkommen ſeyn würde. Man kan ſie auch via eminentiæ § 238 daraus erweiſen, weil Gott der menſchlichen Seele die Fähigkeit zur Weisheit ertheilet hat. A poſteriori muß dieſe Eigenſchaft Gottes einem aufmerkſamen Menſchen allenthalben in die Augen fallen, wenn er auf die ordentliche und zweckmäßige Einrichtung der Welt § 222 Achtung giebt.

Was die Weisheit Gottes iſt.

Beweis derſelben.

§ 289.

Es gehöret alſo zu der Weisheit Gottes zweyerley. Erſtlich **daß er niemals** ohne

Genauere Beſtimung, was zur

Weisheit gehöret.

ohne Endzweck handelt, und in der Wahl der Endzwecke den Regeln der höchſten Vollkommenheit gemäß verfähret: Zum andern daß er zu ſeinen Endzwecken allezeit gute Mittel erwehlet. Die Endzwecke Gottes ſind entweder mittlere, oder höchſte Zwecke.

Wie die Weisheit Gottes bey den mittlern Endzwecken, und bey den bloſſen Mitteln verfähret.

Bey den mittleren richtet ſich die Weisheit Gottes nach den höhern Endzwecken, damit dieſelben iedesmal entweder poſitive befördert werden, oder doch wenigſtens der abgezielten Erhaltung derſelben nicht widerſtritten wird. Eben ſo verhält es ſich auch mit den bloſſen Mitteln, welche gar nicht ſelbſt die Natur eines Endzwecks haben *, dergleichen die Vernunft- und lebloſen Geſchöpfe ſind. Auch dieſe müſſen ſich nach den feſtgeſetzten Endzwecken richten.

Wie man ſich dieſelbe in Anſehung der höchſten Endzwecke vorzuſtellen hat.

Was aber die höchſten Endzwecke Gottes anlanget, welche eben deßwegen, weil ſie die höchſten ſind, keine andern über ſich haben: So hat man ſich in der Beſtimmung derſelben wohl in Acht zu nehmen, daß ſo oft man dergleichen ausfündig machen will, man auch iedesmal einen ganzen Endzweck habe, ich meine, daß man einen ſubjectiviſchen, objectiviſchen und formalen Endzweck angeben könne **. Denn da iedweder exiſtirender Endzweck ſeine weſentliche Integrität

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben § 15.
** Eben daſelbſt § 13.

gritåt haben muß: So würde, wenn die höchſten Endzwecke, die man Gott zuſchriebe, keine ganzen wåren, dieſes nichts anders heiſſen, als daß man hiermit ſagte, Gott handele ohne Zweck, wodurch die Weisheit geleugnet würde. Es iſt alſo bey einem letzten Zwecke Gottes nicht genug, daß man ſagen könne, was dabey der objectiviſche und formale Zweck ſey. Die Sache muß auch wenigſtens gegen irgend eine von den thätigen Grundbegierden Gottes ein ſolches Verhältniß haben, daß dadurch dasjenige geſchiehet, welches zu wollen jener weſentlich iſt. In der Wahl der Mittel bringet die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Verſtandes inſonderheit dieſen Vorzug mit ſich, daß die Mittel, welche Gott erwehlet, ſich von denen, die wir etwas ausfündig machen können, der Polychreſtie nach § 197 gar ſehr unterſcheiden, nemlich daß er beſtändig durch ein Mittel ſehr viel gute Abſichten zugleich befördert, indem er den Plan der ganzen Welt vor Augen hat. Hingegen hätte man einen theils undeutlichen, theils unerweislichen Begriff, wenn man zu der Weisheit Gottes auch dieſes rechnen wollte, daß er allezeit die beſten Endzwecke und die beſten Mittel erwehle. Da der höchſte Endzweck Gottes aus keinem höhern beurtheilt werden kan: So könnte er in keinem andern Verſtande der beſte genennet werden, als wenn er dem Grade

Vorzug der göttlichen Weisheit in der Wahl der Mittel.

Ob Gott allezeit die beſten Endzwecke und Mittel erwehlet.

Grade und Umfange nach die höchſtmögliche Gröſſe hätte. Dieſes findet aber bey den göttlichen actionibus transeuntibus nicht ſtatt. Denn da dieſelben allezeit mit Geſchöpfen zu thun haben, deren Vollkommenheit nothwendig endlich iſt und bleibet, und nur durch eine infinitatem progreſſivam § 135 immer vermehrt werden kan, man mag nun iedwedes einzeln oder viele in einen Zuſammenhange und in einer Uebereinſtimmung unter einander betrachten: So kan man von keinem Grade der Gröſſe dieſer Vollkommenheit ſagen, daß er der letzte und alſo der beſte ſey. Die göttlichen Endzwecke ſind nur allezeit ſehr gut, aber die Schranken der Gröſſe muß er willkührlich beſtimmen. Ferner hat man auch keinen Grund zu ſagen, daß Gott allezeit die beſten Mittel erwehlen müſſe. Denn erſtlich kan man ja die Möglichkeit ganz gleichgültiger Mittel nicht widerlegen, unter denen alſo Gott nach Belieben eines wehlen muß, z. E. Gott hätte noch vielmehr Lufttheilgen ſchaffen können. Er hat alſo diejenigen, welche er in der Welt hat anwenden wollen, aus der Menge der möglichen Lufttheilgen nach Belieben erwehlen und zur Wirklichkeit bringen müſſen. Ferner wenn auch ein Mittel gleich vor dem andern, an ſich ſelbſt betrachtet, einen Vorzug der Vollkommenheit hat: So kömmt es doch darauf an, ob derſelbe Vorzug in die göttlichen Haupt-

zwecke und in den Grad, in welchem er ſie vorietzo hat befördert wiſſen wollen, einen Einfluß hat, oder ob er nicht vielleicht nur zu der Vermehrung zufälliger Vollkommenheiten in der Welt dienet, welche aber eben deßwegen, weil ſie zufällig ſind, nicht mit zu dem Endzwecke Gottes gehören, daher er nicht darauf zu ſehen hat, ob er ſie wohl, ſeiner Vollkommenheit unbeſchadet, auch hätte zulaſſen können. Mithin kan der Satz, daß Gott vermöge ſeiner Weisheit das beſte erwehle, 1) nur **in Anſehung der bloſſen Mittel und mittlern Endzwecke**, und 2) nur alsdenn ſtatt finden, **wenn der Unterſchied der Güte derſelben in die feſtgeſetzten höchſten Endzwecke Gottes einen Einfluß hat, und wiefern er ihn hat.** Daher brauchet auch die Weisheit Gottes nicht überall einen determinirenden § 84, ſondern nur einen moraliter zureichenden Grund, § 85. Und wenn man die göttliche Weisheit rechtfertigen will: So hat man nicht nöthig darzuthun, daß ſie ſo und nicht anders habe verfahren **müſſen**, ſondern nur, daß ſie den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit unbeſchadet alſo habe verfahren **können**, indem nemlich ſolchergeſtalt etwas, das mit den feſtgeſetzten höchſten Zwecken Gottes zuſammenhanget, dadurch befördert, oder doch nichts, was ſchlechterdings darzu gehöret, gehindert

Wiefern Gott vermöge ſeiner Weisheit das beſte erwehlet.

Was vor Gründe die Weisheit Gottes brauchet.

Was zur Rechtfertigung der Weisheit Gottes nöthig iſt.

Nöthige Behutſamkeit, wenn man ſagen will, daß etwas mit der Weisheit Gottes ſtreite.

dert wird. Daraus ſiehet man auch, wie groſſe Behutſamkeit nöthig ſey, wenn man ein göttliches Verfahren deßwegen vor ihm unanſtändig erklären will, weil es mit ſeiner Weisheit ſtreiten würde. Denn man muß entweder zeigen können, daß es überhaupt etwas nothwendig ſchlechterdings vergebliches und ungereimtes in ſich halte; oder man muß darthun können, daß es mit gewiß erwieſenen Eigenſchaften oder Endzwecken Gottes ausdrücklich und unvermeidlich ſtreite. Auſſerdem haben unſere Urtheile deßwegen keine Zuverläßigkeit, weil wir nicht alle mittlern Endzwecke Gottes und auch nicht alle Verknüpfungen und künftige Folgen der Dinge zu überſehen vermögen. Wir müſſen alſo vielmehr die Weisheit Gottes, da, wo wir ſie einſehen, bewundern und verehren, nicht aber daſelbſt uns zu Richtern über dieſelbe aufwerfen, wo wir ihre Endzwecke noch nicht finden, oder die Richtigkeit ihrer Mittel rechtfertigen können.

§ 290.

Das andere Grundverlangen des göttlichen Willens iſt die Güte.

Die andere Grundbegierde des göttlichen Willens iſt die Güte oder **Gütigkeit.** Dieſelbe ſtellet uns die Vernunft als eine Geneigtheit Gottes vor, ſeinen Geſchöpfen Gutes zu thun, und ſich mit denenjenigen zu vereinigen, welche der Vereinigung mit ihm fähig ſind. Daß dieſe Eigenſchaft Gott zukommen müſſe, kan man a priori

Beweis derſelben a priori.

daraus

daraus abnehmen, weil die Gütigkeit eine der allergrößten Vollkommenheit iſt, indem ſie eine Qvelle der Realität vor diejenigen Geiſter iſt, welche ſie genieſſen, und es auch iedwedem unmöglich zu denken ſeyn wird, daß nicht die Gütigkeit eine Vollkommenheit ſeyn ſollte. Mithin muß ſie dem unendlichen Weſen in dem höchſtmöglichen Grade zukommen. A poſteriori aber dringet uns gleichſam die Betrachtung der ganzen Welt die Erkenntniß dieſer vortrefflichen Eigenſchaft Gottes auf. Gott iſt die Qvelle alles Guten. Wir reden ietzo von dem phyſicaliſchen Guten. Wie ſollte er demnach nicht gütig und bereitwillig ſeyn, ſeinen Geſchöpfen Gutes mitzutheilen? Denn was kan denn ſonſten in Gott der Grund von ſo vielen Wohlthaten ſeyn, die er an ſeinen Geſchöpfen beweiſet, als ſeine eigene weſentliche Bereitwilligkeit Gutes zu thun? Gott leget uns auch die Proben ſeiner Gütigkeit in der Welt in einer ganz unüberdenklichen Gröſſe vor Augen. Z. E. zu unſerem Unterhalte wären wenig Speiſe und Trank und nothdürftige Mittel uns zu verwahren ſchon genung. Aber man ſehe, mit was vor ſeiner erſtaunenden Mannigfaltigkeit Gott den Reichthum ſeiner Güte ausgeſchüttet, und ſo unzehlige Materialien zubereitet hat, welche zu einer vergnügten Erhaltung und Beqvemlichkeit unſeres Lebens entweder ſchon fertig ſind, oder darzu

Beweis a poſteriori.

zu rechte gemacht werden können. Die Anzahl derjenigen Pflichten, welche beſchwerlich ſind, iſt ſehr geringe gegen diejenigen, welche Gott durch die Einrichtung der Welt ſelbſt mit einem Vergnügen verknüpſt hat, es wäre denn, daß wir uns deſſelben durch die übele Angewöhnung unſeres Gemüthes, und durch die unterlaſſene Cultur unſerer Kräfte, ſelbſt unfähig machten. Z. E. die Wahrheitsbegierde machet die Erkenntniß, der natürliche Trieb der Menſchenliebe macht die Pflichten der Geſelligkeit, das Gewiſſen und alle menſchliche Grundtriebe machen die Religion angenehm. Die Fortpflanzung des Geſchlechtes, die Erziehung der Kinder, wachen und ſchlafen, eſſen und trinken, alles iſt vermittelſt natürlicher Grundtriebe mit Annehmlichkeit verknüpft. Ja, um uns noch mehr mit Wohlthaten zu überhäufen, hat Gott die Werkzeuge unſerer Empfindung und die darzu gehörigen thieriſchen Triebe darnach eingerichtet, und auſſer uns eine Menge Materien und Geſetze der Bewegung gemacht, vermittelſt welcher die Mannigfaltigkeit des Vergnügens in der Welt vermehret wird. Z. E. das Licht vergnüget uns durch Brechung und Farben, die Muſic durch das Ohr, die Blumen durch den Geruch, und die Welt iſt überall mit unzehligen idealiſchen Vollkommenheiten § 185 angefüllet. Dieſes könnte, den übrigen Hauptzwecken Gottes

un-

unbeſchadet, viel anders ſeyn. Und was können wir ſonſt daraus ſchlüſſen, als daß uns Gott dadurch nur ſeine Güte deſto reichlicher habe zu genieſſen geben wollen, welches eine fleißige Betrachtung verdienet, und die Menſchen zur Liebe Gottes beſtändig anreizen müßte, wenn ſie nicht größtentheils ſo gar unbedachtſam, und ohne ſich recht umzuſehen, in der Welt lebten. Es iſt aber die Gütigkeit Gottes eine Eigenſchaft, welche von ſeinem Verlangen nach der weſentlichen Vollkommenheit unterſchieden iſt. Wenn man ſchon ſetzet, daß die Geſchöpfe Begierden haben: So erfordert zwar die Vollkommenheit, auch eine ſolche Erfüllung derſelben möglich zu machen, welche die Eigenſchaften und Endzwecke Gottes erfordern. Hingegen lieſſe ſich nicht verſtehen, warum ihnen Gott Begierden gegeben habe, um ſie hernach durch Erfüllung derſelben des phyſicaliſchen Guten theilhaftig zu machen, dafern er nicht gütig, das iſt, Gutes zu thun, vor ſich geneigt wäre.

Warum die Gütigkeit Gottes von dem Verlangen der Vollkommenheit unterſchieden worden.

§ 291.

Wenn man fraget, wie viel Gott einem iedweden Geſchöpfe Gutes erweiſen müſſe, oder wirklich erweiſe: So antworten einige darauf, weil Gott im höchſten Grade gütig ſey: So erweiſe er iedwedem ſo viel Gutes, als es in ſeiner Art, und bey Setzung der beſten Verknüpfung von Dingen, fähig

Ob Gott iedwedem Geſchöpfe ſo viel Gutes erweiſet, als es fähig iſt?

ſey. So ſcheinbar dieſes iſt, und ſo gut es auch gemeinet ſeyn mag, ſo findet es doch bey genauerm Nachſinnen nicht ſtatt, ſondern es iſt wiederum eben das zu bemerken, was vorhin § 289 von der Weisheit erinnert worden. Die Fähigkeit eines Geſchöpfes ſetzet ſchon einen Begriff von dem Weſen deſſelbigen voraus. Wenn nun das Weſen deſſelbigen kein nothwendiges iſt § 42, wie denn zufällige Weſen möglich, und auch aus der Erfahrung als wirklich bekannt ſind: So kan ja Gott zu einem zufälligen Weſen, welches er durch ſeinen Willen allererſt bildet, beſtändig noch mehr Grade, Eigenſchaften und Verknüpfungen, wodurch es noch mehreres Guten fähig werden könnte, hinzu ſetzen, und er muß alſo irgendwo die Schranken der urſprünglichen Fähigkeit willkührlich ſetzen. Da ſich auch nicht erweiſen läßt, daß irgend eine Verknüpfung von Dingen die beſte ſey, indem die Verknüpfung mannigfaltiger Geſchöpfe als ein endliches Ding ebenfalls beſtändig vermehret werden kan: So kan man auch aus dieſem Grunde nicht ſagen, daß Gott keinem Geſchöpfe mehr Gutes erweiſen könne, als wirklich geſchiehet, weil es ſonſt der beſtmöglichen Verknüpfung der Dinge widerſtritten haben würde. Endlich kommen auch in dem Genuſſe des Guten viel zufällige Vollkommenheiten § 181 vor, welche mit denenjenigen Abſichten, nach welchen ſich Gott ſeiner we-

weſentlichen Vollkommenheit wegen richten muß, nicht nothwendig zuſammenhangen, ob ſie ihnen auch gleich nicht zuwider ſind, die er alſo geben kan, nicht aber eben geben muß. Wie könnte man nun vollends in Anſehung derſelben behaupten, Gott erzeige iedwedem Geſchöpfe völlig ſo viel Gutes, als er nur könne? Demnach iſt der **Grad der urſprünglichen Fähigkeit des Guten, welche Gott einem Geſchöpfe durch die Einrichtung des Weſens deſſelbigen ertheilet, ganz willkührlich**, wie denn auch kein Geſchöpfe etwas ſchlechterdings zu fordern Recht hat, indem ein Geſchöpfe überhaupt kein von Gott independentes Recht haben, am allerwenigſten aber es ſchon alsdenn haben kan, wenn es noch gar nicht da iſt. **Nachdem aber ſchon ein Geſchöpfe als exiſtirend** in einer gewiſſen Verknüpfung von Dingen, mit einem gewiſſen moraliſchen Zuſtande, oder mit einer gewiſſen Beſchaffenheit und Menge ſeiner Handlungen, geſetzt wird, **ſo bringt die göttliche Vollkommenheit mit ſich, demſelben denjenigen Grad des Guten nicht zu verſagen, welchen bey den geſetzten Umſtänden die Regeln der weſentlichen Vollkommenheit erfordern.** Was aber und wiefern es durch dieſelben nicht determiniret wird, daſſelbe bleibet allezeit in göttliche Freyheit geſtellet; daher er auſſerdem

Die urſprüngliche Fähigkeit des Guten hanget von göttlicher Willkühr ab.

Bey ſchon exiſtirenden Geſchöpfen richtet ſich Gott nach der weſentlichen Vollkommenheit.

noch allezeit den Grad des Guten auch nach Belieben erhöhen, und zu dem, was ſeiner moraliſchen Eigenſchaften wegen nothwendig war, noch mehreres hinzuſetzen kan.

§ 292.

Unterſchiedene Namen der Gütigkeit Gottes, wegen unterſchiedener Betrachtung. Was die Liebe Gottes iſt.

Die Gütigkeit Gottes bekommt inſonderheit in Anſehung der vernünftigen Geſchöpfe unterſchiedene Namen, wiefern ſie immer von einer andern Seite betrachtet wird. Wiefern ſie ein Beſtreben nach der moraliſchen Vereinigung § 94 mit denenſelben iſt: So wird ſie die **Liebe** Gottes genennet. Denn das Weſen der moraliſchen Liebe beſtehet darinnen, daß ein Geiſt die Endzwecke des andern als ſeine eigenen anſiehet, und das Gute vor denſelbigen, als einen letzten Zweck will *. Daß GOtt ſeine vernünftigen Geſchöpfe im eigentlichen Verſtande liebet, iſt daraus klar, weil er dieſelben bey der Schöpfung einer Welt als letzte Zwecke anſehen muß § 281, 282. Eben dieſes beweiſet a poſteriori das unzehlige Gute, welches uns Gott erweiſet, indem er eine groſſe Menge von Geſchöpfen, die unedler als wir ſind, in unſere Gewalt, und alſo zu Mitteln vor uns, gegeben hat: Dahingegen uns kein Geſchöpfe bekannt iſt, vor welches wir zu einem bloſſen Mittel dienen ſollten; wie denn auch unſer Weſen ſo beſchaffen iſt, daß es nicht ein bloſſes Mittel

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben. § 125.

tel vor andere ſeyn kan. Weil eine wirkliche Liebesvereinigung wechſelsweiſe ſeyn muß, und alſo der Erfolg derſelben durch den Zuſtand und das Betragen vernünftiger Geſchöpfe unmöglich gemacht werden kan: So iſt die Liebe Gottes zum wenigſten in Anſehung aller vernünftigen Geſchöpfe bey ihrer Schöpfung ein ernſtliches Wollen und Beſtreben nach der Möglichkeit und Wirklichkeit der Vereinigung mit ihnen. Man nennet dieſelbe die **Liebe des Verlangens.** Aus derſelben aber wird in Anſehung dererjenigen Geſchöpfe, welche der wirklichen Liebesvereinigung mit Gott fähig ſind, nachgehends eine wirkliche Vereinigung, welche um ſo viel gröſſer wird, und alſo auch um ſo viel mehr Folgen nach ſich ziehet, ie gröſſer bey den Geſchöpfen die Fähigkeit darzu wird. Dieſen Zuſtand nennet man die **Liebe der Vereinigung.** Bey den Menſchen entſtehet die Neigung Wohl zu thun allererſt aus der Liebe, welche ein Theil von dem Grundtriebe nach der Vereinigung mit dem Vollkommenen iſt, wie in der Thelematologie § 125, 126 erwieſen iſt. Dieſes gehöret aber zu der Einſchränkung, und findet in Gott nicht ſtatt, weil in dem unendlichen Weſen keine Reyhe von Urſachen und Wirkungen iſt, ſondern lauter Grundthätigkeiten ſind § 153, 154. Ferner iſt auch dieſer Unterſchied zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Liebe

Die Liebe des Verlangens.

Die Liebe der Vereinigung.

Unterſchiede der göttlichen und menſchlichen Liebe.

zu bemerken. In dem Menſchen wird die Liebe durch die an dem Objecte wahrgenommene Vollkommenheit gereitzet und auf daſſelbige gerichtet. Weil aber in Gott keine Reitzung ſeiner Grundthätigkeiten des Willens ſtatt findet, ſondern er dieſelbigen ganz ſelbſtthätig alſo einrichtet, wie es ſeine weſentliche Vollkommenheit erfordert, oder doch leidet: So muß man ſich bey Gott vielmehr die Sache alſo vorſtellen, daß er vermöge ſeiner weſentlichen Neigung wohl zu thun denen Geſchöpfen zuvorkommt, und denen vernünftigen ein ſolches Weſen giebt, vermöge welches ſie ſeiner Liebe fähig werden, und dieſelbe um ſo vielmehr genieſſen, ie beſſer ſie dieſe Fähigkeit anwenden.

§ 293.

Was die Gnade, Barmherzigkeit, Langmuth und Treue Gottes iſt.

Betrachtet man die Liebe Gottes in ſofern, daß man zugleich ſeine unendliche Hoheit und Majeſtät § 242 in Erwegung ziehet: So heißt ſie die **Gnade** Gottes. Denn die Gnade heißt nichts anders, als die Liebe eines merklich Höhern, welchen man zu verehren verbunden iſt. Stellet man ſich die Liebe Gottes als eine ſolche vor, welche elenden Perſonen Gutes erzeiget: So heißt ſie die **Barmherzigkeit** Gottes. Man kan auch den Begriff erweitern, und überhaupt die Gütigkeit Gottes, wiefern ſie mit Wohlthun gegen ſolche Geſchöpfe beſchäftiget iſt, die man in dürf-

tigen

tigen und ſchmerzhaften Umſtänden betrachtet, ſeine **Barmherzigkeit** nennen. Die Liebe Gottes, wiefern ſie Fehler zu gute hält, oder die Beſtrafung derſelben aufſchiebet, oder ſelbſt zum Mittel eines Guten machet, heißt ſeine **Gedult** und **Langmuth**. Von der Möglichkeit und den Schranken derſelben wird weiter unten geredet werden. Betrachtet man endlich die Liebe Gottes auf der Seite, wiefern ſie vermöge ſeiner Wahrhaftigkeit mit der Erfüllung einer gethanen Verheiſſung beſchäftiget iſt: So wird ſie die **Treue** Gottes genennet.

§ 294.

Was man die weſentliche Güte Gottes nennet, welche man von der Gütigkeit oder mittheilenden Güte unterſcheidet.

Mit derjenigen Güte oder Gütigkeit Gottes, welche bisher erkläret worden, iſt eine andere Bedeutung des Wortes, in welcher man Gott auch die Güte beyleget, nicht zu verwirren. Man nennet nemlich Gott auch wegen der unendlichen Vollkommenheit ſeines Weſens gut, und allein gut. Weil alle Güte ſich auf ein Verhältniß gegen einen Willen beziehet § 195: So kan man alsdenn die Vollkommenheit Gottes entweder gegen ſeinen eigenen oder gegen den Willen der Geſchöpfe halten. Im erſten Verſtande ſagen wir, Gott iſt in ſeinem Weſen in ihm ſelbſt vollkommen gut. Das heißt, Gott iſt alles dasjenige, was er ſeyn will und wollen kan. Im andern Verſtande heißt das Weſen Gottes in Abſicht auf die

Geſchöpfe deßwegen gut und allein gut, weil die Erfüllung aller ihrer Wünſche anders nicht, als einzig und allein durch die Vollkommenheit des göttlichen Weſens möglich iſt. Die vernünftigen Geſchöpfe finden in ihm alle die Vollkommenheit und Wahrheit, welche ſie nur zu erkennen und ſich daran zu vergnügen wünſchen können. Alle Geſchöpfe überhaupt aber können nicht das geringſte Gute erlangen, wenn nicht Gott die urſprüngliche Qvelle deſſelben iſt. Man unterſcheide alſo die **weſentliche** und **mittheilende Güte** Gottes § 200. Die **weſentliche Güte** Gottes iſt die unendliche Vollkommenheit ſeines Weſens ſelbſt, wiefern dadurch ſowohl die unendliche Seligkeit Gottes, als der Genuß alles Guten bey den Geſchöpfen möglich iſt. Die **mittheilende Güte** Gottes aber iſt die bis hieher abgehandelte **Gütigkeit** Gottes oder **Neigung** ſeinen Geſchöpfen wohl zu thun.

§ 295.

Es iſt der Vernunft nicht zuwider, daß die geoffenbarte Religion ein ewiges Object der Liebe Gottes lehret.

Die Vernunft kan nun hier nicht weiter gehen, ohne nur, daß ſie Gott ein von Ewigkeit her in ihm fortdaurendes Wollen zuſchreibet, vermöge deſſen er ſeinen Geſchöpfen wohl zu thun geneigt iſt. Vor der Schöpfung der Welt hat alſo dieſe Liebe noch kein exiſtirendes Object gehabt, ſondern man muß ſich dieſelbe als eine bloſſe Geneigtheit vorſtellen, welche ſich, ſo bald

die

die Schöpfung unternommen wird, in denen actionibus transeuntibus wirkſam erweiſen muß. Es iſt aber auch der Begriff der moraliſchen Liebe überhaupt, wiefern man dadurch den wirklichen Stand einer angenehmen Vereinigung durch eine Thätigkeit des Willens verſtehet, ein Begriff, welcher nicht nothwendig eine Endlichkeit mit ſich bringet. Man könnte demnach, ohne dem Begriffe der Unendlichkeit zu nahe zu treten, Gott auch eine von Ewigkeit her in ihm fortdaurende Ausübung einer moraliſchen Liebe zuſchreiben, wenn man nur ein ewiges verſtändiges Object derſelben wüßte, welches aber ebenfalls, damit es ewig ſeyn könnte, unendlich ſeyn müßte. Man kan in dem Verſtande, darinnen wir iezt das Wort Liebe nehmen, nicht ſagen, das ewige Object der Liebe Gottes ſey er ſelbſt geweſen. Denn die Selbſtliebe iſt nichts anders, als das Wollen ſeiner eigenen Vollkommenheit, und das Vergnügen an derſelben. Hierdurch käme man aber wiederum auf eine der vorigen Eigenſchaften Gottes zurück § 279. Allein da wir aus der Vernunft nur auf einen einigen Gott ſchlüſſen können § 244: So können wir ihm auch nach dem bloſſen Lichte der Vernunft keine Ausübung einer wirklich moraliſchen Liebe von Ewigkeit her zuſchreiben. Jedoch ereignet ſich hier ein ganz beſonderer Fall, und welcher die Möglichkeit übrig

läßt,

läßt, daß vielleicht hier nur eine Lücke in unſerer Erkenntniß iſt, welche aber die Vernunft aus keinen zuverläßigen Gründen zumachen kan, und ſich auch dieſelbe zumachen zu wollen nicht unterſtehen darf, § 244. Die Vernunft ſpricht nemlich die Ausübung einer moraliſchen Liebe von Ewigkeit her Gott nicht deßwegen ab, weil ſie mit dem Begriffe der unendlichen Vollkommenheit ſtritte, welchem ſie vielmehr gemäß wäre, ſondern deßwegen, weil ſie kein Object darzu weiß, und die Verbindlichkeit hat, keines zu erdichten. Hierdurch läßt ſich erläutern, daß die geoffenbarte Lehre von der Dreyeinigkeit Gottes der Vernunft mehr gemäß als zuwider ſey. Denn dieſelbe läßt die Einheit Gottes übrig, und zeiget doch durch die Mehrheit der Perſonen in dem einigen vollſtändigen Dinge, welchem die Unendlichkeit zukommt, ein Object der vollkommenſten ewigen Liebe § 247, 248. Weil auch die Liebe ein Grund des Vergnügens iſt: So ſetzet hiermit die geoffenbarte Religion auch zu dem oben § 279 angegebenen Grunde der Seligkeit Gottes in ihm ſelbſt noch einen hinzu.

§ 296.

Man muß auf alle Eigenſchaften Gottes zugleich ſehen,

Weil das Weſen Gottes nothwendig iſt: So iſt alles unmöglich, was demſelben widerſpricht, § 58. Folglich iſt Gott nichts wahrhaftig möglich, als was allen ſeinen Eigen=

Eigenſchaften zugleich gemäß iſt. Wenn wir aber aus einer göttlichen Eigenſchaft allein etwas ſchlüſſen: So iſt es möglich, daß wir auf Folgerungen kommen, welche einer von den übrigen Eigenſchaften Gottes widerſprechen. Wir machen nemlich alsdenn Cauſalſchlüſſe, und urtheilen, was bey Setzung einer göttlichen Eigenſchaft möglich, oder wirklich, ſeyn oder werden müſſe. Bey andern Arten der Schlüſſe ereignet ſich ein ſolcher Streit nicht. Gleichwohl wenn wir nicht alle thätige Eigenſchaften Gottes zugleich vor Augen haben: So ſchlüſſen wir aus einer unzureichenden Urſache, welches wider die Grundregeln der Cauſalſchlüſſe iſt *: Daher iſt es nicht zu verwundern, daß ſich aus wahren Sätzen falſche folgern, aber auch nur durch falſche Schlüſſe daraus herleiten laſſen. Hingegen wird der Schluß wohl richtig, wenn wir die Sätze, welche wir aus einzelnen Eigenſchaften Gottes gefolgert haben, hernach ſo lange durch einander einſchränken, bis die herauskommende Concluſion allen Eigenſchaften Gottes zugleich gemäß iſt. Hierdurch werden alsdenn die göttlichen Eigenſchaften nicht eingeſchränket, ſondern es wird nur erkläret, was bey Setzung aller zugleich möglich ſey, d. i. was eine wahrhaf-

wenn man wiſſen will, was ihm wahrhaftig möglich oder nothwendig iſt.

* Siehe D. A. F. Hoffmanns Vernunftlehre Theil II Cap. V § 190 - 204. und in der meinigen § 347.

haftige und nicht eine bloß ſcheinbare Möglichkeit ſey.

§ 297.

Aus der Vollkommenheit und Güte Gottes zugleich fliesſet die belohnende Gerechtigkeit.

Wenn dahero ein vernünftiges Geſchöpfe das göttliche Geſetz erfüllet: So fliesſet aus den Eigenſchaften Gottes die Nothwendigkeit, ſich mit demſelben zu vereinigen, und es glücklich zu machen. Denn die Wirkungen der Güte Gottes werden in Anſehung eines ſolchen Geſchöpfes durch nichts verhindert. Vermöge des Verlangens nach Vollkommenheit aber muß Gott wollen, daß ſein Geſetz nicht vergeblich und ohne Effect ſey. Folglich muß der Effect vor die Creatur etwas gutes ſeyn. Daraus kan man auch ferner ſchlüſſen, daß iemehr Gehorſam gegen das Geſetz Gottes eine Creatur ausgeübet hat, deſto gröſſer muß das Gute und die Glückſeligkeit ſeyn, zu welcher ſie Gott alsdenn gelangen läßt. Denn die vorigen Gründe laſſen ſich alsdenn im höhern Grade appliciren. Vermöge des Verlangens nach Vollkommenheit darf nicht nur die Erfüllung des Geſetzes nicht vergeblich ſeyn, ſondern es darf auch kein Grad oder Umſtand deſſelben ohne Effect ſeyn. Da nun der Effect vor das Geſchöpfe etwas Gutes ſeyn muß: So muß der Unterſchied der Grade der Tugend einen Unterſchied der Grade des Guten nach ſich ziehen. Ein phyſicaliſches Gutes, welches deßwegen gegeben wird, weil etwas, das man wollte,

er=

erfüllet worden, heißt eine **Belohnung.** Ferner heißt die Vollkommenheit Gottes, wiefern ſie mit der Einrichtung und Verwaltung der Geſetze zu thun hat, ſeine **Gerechtigkeit.** Demnach erhellet hieraus die Nothwendigkeit der **belohnenden Gerechtigkeit Gottes**, welche nichts anders iſt, als die aus ſeiner Vollkommenheit und Güte herflieſſende Nothwendigkeit, das moraliſche Gute zu belohnen. Die Belohnungen können entweder an die guten Thaten durch die Ordnung der Natur als Folgen verknüft ſeyn, ſo heiſſen ſie **natürliche Belohnungen**, z. E. die Gemüthsruhe iſt an ein gutes Gewiſſen, die Geſundheit iſt an die Mäßigkeit verknüpft; oder ſie können noch über dieſes hinzugethan werden, und alsdenn heiſſen ſie **moraliſche Belohnungen**, welche Gott nicht nur vermöge ſeiner Güte möglich, ſondern auch vermöge des Verlangens nach Vollkommenheit ohne Zweifel deßwegen nothwendig ſind, damit zwiſchen den Graden der Tugend und den Graden der Belohnung beſtändig die genaueſte Proportion erhalten werden könne. Die natürlichen Belohnungen des moraliſchen Guten erläutern zwar die belohnende Gerechtigkeit Gottes, man muß aber nicht etwan die belohnende Gerechtigkeit Gottes nach denenſelben allein ſchätzen, weil in der Moral erwieſen werden kan, * daß das gegen-

Die Belohnungen ſind natürliche oder moraliſche.

* S. die Anweiſung vernünftig zu leben. § 208 ſqq.

genwärtige menſchliche Leben die rechte Zeit der Belohnung der Tugend noch nicht ſey.

Auſſer den Belohnungen iſt Gott auch noch eine ganz willkührliche Schenkung des Guten möglich.

Mit denenjenigen Belohnungen, welche die Gerechtigkeit erfordert, verwirre man übrigens nicht diejenige willkührliche Schenkung des Guten, welche bloß der Güte Gottes zuzuſchreiben iſt, und welche ihr noch auſſer den Belohnungen der Gerechtigkeit nothwendig in ſofern frey verbleiben muß, wieferne nur der Gerechtigkeit nicht widerſtritten wird, nemlich wieferne nur die Ausübung der Tugend nicht aufhöret, bey demjenigen, der ſie ausgeübet hat, beſtändig gute und beſſere Folgen nach ſich zu ziehen, als auſſer dem da geweſen seyn würden. Wenn in einer Welt auch ſolche Geiſter zur Wirklichkeit kommen, welche niemals in den Stand geſetzet worden, moraliſche Handlungen zu unternehmen: So kan ſie Gott dennoch aus freyer Güte in einen glückſeligen Zuſtand ſetzen. Er kan auch bey denen, welche Tugend ausgeübt haben, auſſer denenjenigen geſetzlichen Belohnungen, welche nach der von ihm beliebten Regel hätten erfolgen ſollen, bey gewiſſen Perſonen willkührlich noch einen höhern Grad des Guten als eine ganz freye Gnade hinzuſetzen.

§ 298.

Woraus die Nothwendigkeit der beſtrafenden

Uebertritt hingegen ein vernünftiges Geſchöpfe das Geſetz Gottes: So werden wegen des nothwendigen Wollens der Vollkom-

kommenheit in Gott dadurch allezeit gewiſſe Wirkungen ſeiner Güte in Anſehung deſſelben Geſchöpfes unmöglich gemacht. Denn ſollte ein Geſchöpfe einerley phyſicaliſches Gutes zu genieſſen haben, es möchte moraliter gut oder böſe gehandelt haben: So wäre das göttliche Geſetz ohne allen Effect, und alſo vergeblich. Mithin muß auf eine iedwede Sünde die Beraubung gewiſſer Güter, oder die Zufügung gewiſſer Uebel, oder beydes erfolgen. Weil aus eben dem Grunde folget, daß das Geſetz in Anſehung keiner einzigen Handlung, welche darwider geweſen, ohne Effect ſeyn dürfe: So muß ein ſündigendes Geſchöpfe um ſo vielmehr des Guten beraubet, oder mit Uebel beleget werden, ie freywilliger, ie in mehrern Umſtänden, und ie mehrmal es dem Geſetze zuwider gehandelt hat. Nun heißt ein Uebel, welches einem Uebertreter eines Geſetzes von dem Geſetzgeber um der Uebertretung willen zugefüget wird, eine **Strafe.** Folglich erhellet hieraus die **beſtrafende Gerechtigkeit Gottes,** welche alſo nichts anders iſt, als diejenige Nothwendigkeit das moraliſche Böſe zu beſtrafen, welche aus dem weſentlichen Verlangen der Vollkommenheit in Gott als eine unausbleibliche Folge herflieſſet. Die Strafen können ebenfalls entweder **natürliche** oder **moraliſche** ſeyn. Jene ſind an die böſen Thaten durch die Einrichtung der Natur

Gerechtigkeit Gottes erkannt wird.

Die Strafen ſind natürliche oder moraliſche.

als Folgen verknüpft: dieſe werden noch über dieſes hinzu gethan, und ſind deßwegen nöthig, weil man ſonſt gar nicht ſähe, wie die Beſtrafung der Gröſſe der Laſter beſtändig proportional ſeyn könnte, wenn keine andern als natürliche Strafen wären. Es kan eine Handlung, ohne daß ihr phyſicaliſches Weſen verändert wird, in Anſehung mehrerer Umſtände böſe werden. Daher würde ſie nicht nach Würden beſtraft, wenn es bloß auf die ſchlimmen Folgen ihres phyſicaliſchen Weſens ankommen ſollte. In dem ietzigen Zuſtande des menſchlichen Lebens wäre es zumal ſinnlich ungereimt, wenn man keine andern, als etwan die natürlichen Strafen in dieſem Leben glauben wollte, da doch dieſelben bey vielen böſen Handlungen fehlen, und auch, wo ſie da ſind, ſind doch nicht nach der Proportion der Bosheit der Handlungen richten. Man kan alſo zwar die beſtrafende Gerechtigkeit Gottes durch die Betrachtung der ſchon ietzt erfolgenden natürlichen Strafen ſich erläutern. Man muß nur dieſelben nicht vor die einzige Art von Strafen halten, und dabey aus der Moral merken, daß in dem gegenwärtigen menſchlichen Leben überhaupt die rechte Zeit zu der göttlichen Beſtrafung des Böſen noch nicht ſey.

Nothwendigkeit der moraliſchen Strafen.

Es giebt aber der Gewiſſenstrieb, und die Folgen deſſelben, einen guten Beweis der göttlichen Strafgerechtigkeit a poſteriori ab. Das Urtheil iſt

Wie die beſtrafende Gerechtigkeit Gottes a poſteriori erkannt wird.

iſt allen Menſchen natürlich, daß ſie die Laſter vor ſtrafwürdig halten. Wir empfinden es innerlich als natürlicher Weiſe billig, daß der Zuſtand dererjenigen unglückſelig, oder doch unvollkommener, als anderer ihrer, werde, welche die Regeln der weſentlichen Vollkommenheit freywillig verachtet und übertreten haben. Und das aufwachende Gewiſſen plaget diejenigen, welche ſich böſer Thaten bewußt ſind, mit den empfindlichſten Biſſen, und ſetzet ſie in Furcht und Schrecken vor bevorſtehender Strafe, zumal wenn die Laſterhaftigkeit der Thaten ſehr groß iſt, und alſo die Regung des Gewiſſens nicht ſo leichte, als ſonſt zu geſchehen pfleget, unterdrücket werden kan. Nun ſchlüſſe ich alſo: Wenn uns die Natur die Laſter vor ſtrafwürdig halten lehret, wer ſoll ſie ſonſt beſtrafen als Gott? Wenn die Beſtrafung der Laſter der Vollkommenheit gemäß iſt: So muß das allervollkommenſte Weſen nothwendig darüber halten. Wenn uns Gott durch einen eingepflanzten Trieb vor der Beſtrafung der Laſter bange macht, da er doch wahrhaftig iſt § 287: Wovor können wir dieſe Bangigkeit ſonſt anſehen, als vor ein Merkmal, daß er ſie gewiß beſtrafe?

§ 299.

Daß die Beſtrafung des Böſen un-

Wenn die Beſtrafung des Böſen einmal völlig wiederum aufhörete, ſo daß diejeni-

aufhörlich ſeyn muß.

gen, die Böſes und Gutes gethan hätten, ſodann in ganz einerley Zuſtand kämen: So käme hiermit eine Zeit, da das Geſetz Gottes, oder ein Theil davon, ganz vergeblich und ohne allen Effect wäre. Da nun das letztere der Vollkommenheit zuwider wäre § 281: So iſt in Gott eine Nothwendigkeit, ein iedwedes moraliſches Böſes mit unaufhörlicher Strafe von den guten Handlungen zu unterſcheiden.

Was vor Umſtände hierbey die Vernunft nicht ausmachen kan.

Wie dieſes geſchehe, und wie weit ſich die Schärfe der Strafen erſtrecken müſſe; ob ſie alle in einer ausdrücklichen Zufügung des Schmerzens, oder vielleicht nur in einer Beraubung eines gröſſern Guten beſtehen; ob nicht die erſtern mit der Zeit in eine bloſſe Beraubung verwandelt werden, und alſo der aus der Strafe entſtehende phyſicaliſche Schmerz vermindert werden kan, obgleich hiermit nicht der Unterſchied zwiſchen der Glückſeligkeit der Tugendhaften und dem Zuſtande derer, die Böſes gethan haben, aufhöret, wenn man nemlich ſetzen dürfte, daß die Glückſeligkeit der Tugendhaften unterdeſſen fortgewachſen ſey: Von dieſen allen, ſage ich, kan die Vernunft nicht weiter etwas zuverläßiges beſtimmen. Ob uns auch gleich unſere Selbſtliebe geneigter macht, die Gelindigkeit eher zu hoffen, als die äuſſerſte Strenge zu erwarten: So kan doch dieſe partheyiſche Neigung unſeres Gemüthes deßwegen nichts beytragen, die Sache auszumachen, weil

ſich leicht überſehen läßt, daß der wahre Grund, die Art und Schärfe der Strafen zu beſtimmen, in derjenigen Erkenntniß aller Umſtände, welche Gott eigen iſt, und in der innern determinirten Natur der göttlichen Vollkommenheit, welche wir nicht verſtehen, liegen müſſe.

§ 300.

Warum Gott ſolche Geſchöpfe erſchaffen kan, von denen er vorher weiß, daß ſie beſtrafet und elend ſeyn werden.

Wenn einmal ein ſündigendes Geſchöpfe als exiſtirend geſetzet wird: So wird niemand, der die bisherigen Beweiſe überleget, daran zweifeln können, daß Gott das Böſe an demſelben beſtrafe, und daß ſolche Strafe der Vollkommenheit Gottes gemäß ſey. Man kan aber denken, da Gott alle Dinge vorher wiſſe, ſo ſey es ſeiner Vollkommenheit zuwider, ein ſolches Geſchöpfe zu erſchaffen, von welchem er vorherſiehet, daß es höchſt elend ſeyn werde, ob es ſich auch gleich das Elend durch ſeine eigene Schuld zuziehet. Es ſey ja vor ein ſolches Geſchöpfe beſſer, gar nicht geweſen zu ſeyn, als höchſt unglücklich zu ſeyn. Darauf antworte ich aber, daß zu der Möglichkeit einer göttlichen Action nichts mehr gehöre, als daß ſie mit ſeinen Vollkommenheiten nicht ſtreite, und zum wenigſten mit irgend einer thätigen Eigenſchaft ſeines Willens als mit einem ſubjectiviſchen Endzwecke zuſammenhange § 289. Nun kan man nicht ſagen, daß es mit den Vollkommenheiten Gottes ſtreite, Laſter zu beſtrafen. Es iſt ihnen viel-

vielmehr nothwendig gemåß. Nur das ſtritte mit ihnen, wenn man ſagte, Gott erſchaffe ein Geſchöpfe, in welchem ſowohl das moraliſche Böſe, als die Folgen deſſelben, ſchlechterdings unausbleiblich, und an das Weſen der Dinge durch lauter völlig determinirende Gründe verknüpft wären, wodurch auch das Weſen des moraliſchen Böſen hinwegfiele; und ferner wäre es låſterlich, wenn man ſpräche, Gott lege ſelbſt einen determinirenden Grund in die Natur erſchaffener Geiſter, aus welchem das Böſe folgen müſſe. Dieſes ſtritte ſowohl mit der Natur Gottes, als mit der Natur des moraliſchen Böſen ſelbſt. Hingegen iſt es der Vollkommenheit Gottes nicht zuwider, Leuten die Exiſtenz zu geben, an denen das geſchehen kan, was bey Setzung ihrer Exiſtenz und der böſen Thaten, die er voraus ſiehet, ſeiner Vollkommenheit gemåß ſeyn wird. Nur muß er an ihrer Schuld ſelbſt nicht Theil nehmen. Und ferner muß vor irgend eine von den thätigen Grundeigenſchaften ſeines Willens dadurch ein Zweck befördert werden können. Dergleichen Zweck aber iſt allerdings möglich. Es iſt nemlich ein ſolcher, welcher ſich auf das Gott weſentliche Verlangen nach Vollkommenheit beziehet, und damit dergeſtalt zuſammenhängt, daß durch deſſen Erwählung etwas mit der Vollkommenheit übereinſtimmendes zur Wirklichkeit kömmt. Denn ver-

Gott offenbaret dadurch ſeine Eigenſchaften.

vermöge dieſes weſentlichen Verlangens der Vollkommenheit will Gott, wenn er vernünftige Geſchöpfe machet, ihnen auch ſeine Vollkommenheit offenbaret. Die Erſchaffung ſolcher Geiſter, die geſtraft werden, iſt demnach ein Mittel zur Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes. Denen Tugendhaften gereichet hiernächſt die Offenbarung der Strafgerechtigkeit an den Laſterhaften zum Nutzen, indem ſie dadurch zur Verehrung Gottes und zur Hochſchätzung ihrer eigenen Glückſeligkeit deſto mehr Bewegungsgründe erlangen. Man wendet vielleicht ein, daß dieſe Bewegungsgründe nicht nöthig wären, weil die glückſeligen Geſchöpfe auch noch auf andere Art zur Verehrung Gottes und zur Hochachtung ihres glücklichen Zuſtandes genugſame Veranlaſſung haben könnten. Ich antworte, wenn ſie gleich nicht nöthig ſind: So können ſie doch nützlich ſeyn, und dieſes iſt ſchon genug, die Weisheit Gottes zu rechtfertigen § 289. Wenn Gott zu Erhaltung unſeres Lebens ſo viele Mittel gemacht hat, da doch wenigere auch zureichend geweſen wären, um den Reichthum ſeiner Macht und Güte zu zeigen; warum kan er nicht auch mehrere brauchbare Mittel erwehlen, ſeine Eigenſchaften denen tugendhaften und glückſeligen Geſchöpfen auf mannigfaltige Weiſe zu offenbaren, um dadurch den Reichthum ſeiner Macht und Vollkommen-

Die Tugendhaften haben einen Nutzen davon.

heit zu zeigen? Unter dieſen Mitteln aber iſt auch die Erſchaffung ſolcher Geiſter, welche hernach um ihrer eigenen Schuld willen beſtraft werden. Es folget alſo nur ſo viel, daß Gott ſolche Geiſter, deren Untugend und Beſtrafung er vorher weiß, nicht eben erſchaffen müſſe, wenigſtens daß wir keinen Grund ſehen, warum er ſie eben erſchaffen müſſe. Daraus kan man aber nicht ſchlüſſen, daß er ſie auch nicht erſchaffen könne, oder dürfe, oder daß er nicht einen moraliter zureichenden Grund § 85 haben könne ſie zu erſchaffen. Man verlieret den ſtatum controuerſiae, wenn man an ſtatt zu fragen, ob Gott Geſchöpfe, deren Beſtrafung er vorher weiß, erſchaffen **könne**, vielmehr einen determinirenden Grund wiſſen will, daß er ſie habe erſchaffen **müſſen**. In dieſe Verirrung kan man leichte verfallen, wenn man in Gott keine wahre Freyheit erkennet, die phyſicaliſchen und moraliſchen Gründe verwirret, und ſich einen ſolchen Begriff von der Weisheit Gottes machet, wodurch in alle göttliche Handlungen eine fatale Nothwendigkeit § 126 kömmt.

Doch ſcheinet die Schöpfung derſelben in einer Welt willkührlich zu ſeyn.

§ 301.

Gott will die Tugend und ihre Belohnung auf andere Art, als er die Zulaſſung der Laſter und ihre Beſtrafung will.

Jedoch iſt auch nicht zu vergeſſen, daß Gott die Belohnung der Tugendhaften, ihre Tugend, und ihre Exiſtenz auf ganz andere Art wolle, als er die Beſtrafung der Laſterhaften, die Exiſtenz derſelben und die Zulaſſung ihrer Laſter will. Die Tugend und

und Glückſeligkeit will Gott an ſeinen vernünftigen Geſchöpfen als ſolche Endzwecke, an denen er ſich vergnüget, und die er ihrer ſelbſt wegen will, jene nemlich der Heiligkeit, dieſe der Güte wegen. Daher will er auch die Exiſtenz tugendhafter und glücklicher Geſchöpfe als einen Endzweck, daran er ſich um ſein ſelbſt willen vergnüget. Denn dadurch wird etwas zur Wirklichkeit gebracht, welches an und vor ſich ſelbſt ein Object der Grundverlangen ſeines Willens iſt. An der Tugend und Glückſeligkeit hat demnach Gott ein Wohlgefallen. Die Laſter hingegen ſind etwas, das ihm misfällt, ob ſie ihm gleich keinen Schmerz machen können. Jedoch wenn ſie nur beſtraft werden: So ſtreitet die Zulaſſung derſelben nicht mit der Vollkommenheit Gottes. Und wenn die Beſtrafung derſelben nur zu einem anderweitigen guten Endzwecke dienen kan, dergleichen die Mannigfaltigkeit in der Offenbarung der göttlichen Eigenſchaften zum Nutzen der tugendhaften und glückſeligen Geſchöpfe iſt: So kan Gott auch die Exiſtenz ſolcher Perſonen beſchlüſſen, ohne ſeiner Vollkommenheit zuwider zu handeln. Man ſiehet aber hieraus, daß Gott die Zulaſſung und Beſtrafung laſterhafter Thaten nicht um ihrer ſelbſt willen, oder alſo wollen könne, daß er ſich daran vergnügte. Denn bey Perſonen, die laſterhaft ſind und geſtraft werden, fehlen

An der Tugend und Glückſeligkeit vergnüget er ſich.

Die Zulaſſung der Laſter will er um der Verbindung mit einem Zwecke willen, darzu die Beſtrafung derſelben dienen kan.

ja die Endzwecke, an denen ſich die Heiligkeit und Güte Gottes vergnüget. Er will alſo ihre Exiſtenz, ungeachtet er ihre Laſter und Beſtrafung vorher weiß, nur um der Verbindung willen mit einem andern Endzwecke, darzu ihre Beſtrafung annoch dienen kan. Wenn man aber ſchon ſetzt, daß Laſterhafte exiſtiren: So iſt das Wollen ihrer Beſtrafung eine unvermeidliche Folge oder Umſtand von dem göttlichen Verlangen der Vollkommenheit, dabey man nicht allererſt nach einem Zwecke zu fragen Urſache hat, eben ſo wenig als man einen, der durch Ziehung dreyer Linien einen Triangel machet, nach einem Zwecke fragen darf, warum er drey Winkel darein gemacht habe.

Wenn einmal Laſterhafte exiſtiren, ſo iſt ihre Beſtrafung eine unvermeidliche Folge, die keinen beſondern Zweck brauchet.

§ 302.

Die Beſtrafung des einmal geſchehenen Böſen kan nicht unterbleiben.

Da die göttliche Vollkommenheit die Beſtrafung des einmal geſchehenen Böſen als eine ſchlechterdings unvermeidliche Folge mit ſich bringet § 301: So iſt es nicht möglich, daß nach dem geſchehenen Böſen die Strafe nachbleiben kan. Die Nachlaſſung der Strafe gehet in Republiquen wohl an, weil ſie daſelbſt nicht eine unzertrennliche Folge des nothwendigen Weſens der Dinge, ſondern nur ein politiſches Mittel zur öffentlichen Sicherheit iſt, deſſen Grund in vielen Fällen wiederum hinwegfallen kan. Bey Gott aber iſt die Nothwendigkeit, alles geſchehene Böſe zu ſtrafen, eben ſo groß,

als die Nothwendigkeit ſeines Weſens ſelbſten iſt, weil jene an dieſes durch den Satz vom Widerſpruche verknüpft iſt. Wenn ſich dannenhero einer, der eine Zeit, z. E. einen Tag lang, Böſes gethan hat, hernach gleich wiederum beſſert, und das vorige bereuet, und hernach z. E. noch funfzig Jahre ſo fortlebet: So läßt ſich daraus noch nicht beweiſen, daß das geſchehene Böſe ihm nun nicht zugerechnet und beſtrafet werden dürfe. Wenn man nicht offenbar partheylich ſeyn will: So muß man geſtehen, daß nicht mehr daraus folge, als daß ein ſolcher nunmehro nur vor einen Tag geſtraft werde, anſtatt daß er, dafern er ſich nicht ſogleich gebeſſert, ſondern die funfzig Jahr darzu fort geſündiget hätte, vor funfzig Jahr und einen Tag hätte beſtraft werden müſſen. Jedoch kan man auch Gott deßwegen die Möglichkeit einer vollkommenen Begnadigung und Erlaſſung der Strafe bey denenjenigen, die das gethane bereuen und ſich beſſern, noch nicht abſprechen. Denn unſer endlicher Verſtand kan nicht alle Mittel und Anſtalten, die Gott treffen kan, überſehen. Er kan alſo auch nicht wiſſen, ob nicht unter denſelben irgendwo ein Weg der Gleichgültigkeit mit einer erlittenen unaufhörlichen Beſtrafung zu finden möglich ſey. In dieſem Falle wäre eine ſolche Begnadigung allerdings möglich, wobey alle Schuld und Strafe des gethanen

Durch Bereuung und Beſſerung wird nur die Vergröſſerung derſelben verhütet.

Doch kan die Vernunft Gott die Möglichkeit einer völligen Begnadigung nicht abſprechen,

weil ſie nicht wiſſen kan, ob ihm nicht einen Weg der Gleichgültigkeit zu finden möglich iſt.

nen

nen Böſen erlaſſen würde, d. i. wodurch der Sünder in einen ſolchen Zuſtand geſetzt werden könnte, daß in Anſehung Gottes die Nothwendigkeit ihn zu ſtrafen aufhörte, und alſo das moraliſche Böſe in Anſehung dieſer moraliſchen Folgen ſo gut als ungeſchehen gemacht würde. So viel aber kan man doch daraus einſehen, daß der göttlichen Heiligkeit wegen die Bereuung und Beſſerung dennoch auch da ſeyn müſſe, ingleichen daß eine ſolche Begnadigung freywillig angenommen werden müßte, weil Gott ſonſten mit freyen Geſchöpfen nicht alſo umgienge, wie es ſich vor das ihnen beygelegte Weſen ſchicket § 282. Die chriſtliche Religion zeiget dergleichen Mittel in dem Erlöſungswerke, von welchem demnach erhellet, daß es der Vernunft nicht zuwider, ſondern gemäß ſey, obgleich dieſelbe vor ſich davon nichts determinirtes wiſſen kan.

Bedingung dieſer Möglichkeit.

§ 303.

Gott kan die Strafen, die als Strafen keinen Zweck brauchten, doch willkührlich zu Mitteln gewiſſer Zwecke machen.

Wiefern ein gewiſſes Uebel eine Strafe iſt: So iſt der Entſchluß, daſſelbe folgen zu laſſen, ein unzertrennlicher Nebenumſtand von der göttlichen Vollkommenheit bey Setzung der Sünde § 301. Daher braucht es als eine Strafe keinen fernern Zweck zu haben. Jedoch kan Gott wohl willkührlich etwas, das einmal geſchehen ſoll, auch zugleich als ein Mittel auf gewiſſe Endzwecke abrichten, z. E. auf den Zweck

der

der Verbeſſerung aufs zukünftige, ſo wohl der Verbeſſerung deſſen, dem die Strafe wiederfähret, als anderer, die ſich daran ſpiegeln ſollen. Ein ſolches Uebel iſt hernach nicht als eine bloſſe Strafe anzuſehen, ſondern zugleich als ein Mittel der Verbeſſerung, und man hat die Natur deſſelben, die es hat, wieferne es eine Strafe iſt, mit derjenigen nicht zu verwirren, die ihm zukommt, wiefern es ein Mittel der Verbeſſerung ſeyn ſoll. Hier entdecken wir zugleich den Grund von der Möglichkeit der göttlichen Gedult und Langmuth § 293, welche man a posteriori aus derjenigen Einrichtung in der Welt verſtehen kan, da Gott viele von unſern Kräften ſo eingerichtet hat, daß, wenn wir etwas dabey verſehen, oder auch dieſelben wohl boshaftig gemißbrauchet und uns natürliche Strafen zugezogen haben, uns dennoch öfters wiederum geholfen werden kan. Z. E. die Krankheit iſt eine natürliche Strafe der Unmäßigkeit. Es iſt aber eine göttliche Langmuth, daß Gott die Einrichtung ſo gemacht hat, daß der Menſch nicht durch eine einzige Unmäßigkeit ſo gleich ruiniret wird. Nemlich diejenigen natürlichen Strafen, welche noch nicht in dem gänzlichen Ruin beſtehen, ſollen zugleich Mittel der Verbeſſerung vor diejenigen ſeyn, denen ſie wiederfahren; und diejenigen, die auch mit dem Untergange verknüpft ſind, ſollen zum wenigſten zugleich Mit-

Wie daraus die Möglichkeit der göttlichen Gedult und Langmuth verſtanden wird.

Mittel der Verbeſſerung vor andere Leute ſeyn. Noch andere Gründe der göttlichen Langmuth giebt die chriſtliche Religion an die Hand.

§ 304.

An den Strafen iſt das materiale und formale zu unterſcheiden.

Eine Strafe, wiefern ſie eine Strafe iſt, ſoll ein Uebel ſeyn, welches wegen eines übertretenen Geſetzes, um einer unvermeidlichen und in der göttlichen Vollkommenheit gegründeten Nothwendigkeit willen zugefüget wird, vermöge welcher Gott die Haltung oder Uebertretung des Geſetzes nicht darf ohne Effect ſeyn laſſen § 298. Demnach hat man an derſelben das Materiale und Formale § 30 zu unterſcheiden. Die Materie der Strafe iſt ein phyſicaliſches Uebel. Die Form aber iſt, daß dadurch der Strafgerechtigkeit genug geſchehen ſoll, d. i. daß dadurch dasjenige geſchehe, was der Gerechtigkeit gemäß iſt, und ſo viel, als genug iſt, dieſelbe zu beweiſen und zu offenbaren. Dieſer Unterſchied iſt deßwegen zu merken, weil Gründe möglich ſind, wodurch die Form der Strafe aufhören kan, obgleich das phyſicaliſche Uebel übrig bleibet, da denn letzteres nicht weiter vor eine göttliche Strafe in dem gegenwärtigen Exempel zu halten iſt. Dieſes kommt am meiſten bey natürlichen Strafen vor, welche aus vielerley Gründen übrig gelaſſen werden können, geſetzt auch, daß eine völlige Begnadigung vor ſich gegangen iſt. Man nennet nemlich

Die Form der Strafe kan hinwegfallen, und das materiale übrig bleiben.

lich das an laſterhafte Thaten verknüpfte phyſicaliſche Uebel in ſofern eine natürliche Strafe, wiefern man überhaupt präſumiren muß, daß Gott dieſe Verknüpfung gemacht hat, weil er die That nicht hat gethan wiſſen wollen, oder daß er ſie hat machen müſſen, weil ſie, wegen der in der That befindlichen Unvollkommenheit, an ſich unvermeidlich war. Dieſes hindert aber nicht, daß nicht deßwegen in beſondern Fällen die Form einer Strafe, die ihnen ſonſt überhaupt betrachtet zukommt, hinweg fallen kan.

§. 305.

Noch eine andere Art der beſtrafenden Gerechtigkeit Gottes.

Es iſt auch noch eine andere Art der beſtrafenden Gerechtigkeit, welche ebenfalls aus der Vollkommenheit Gottes, aber durch einen ganz andern Grund, geſchloſſen werden kan. Nemlich wenn in einem Geſchöpfe eine Widerſpenſtigkeit und Feindſchaft gegen Gott und ſein Geſetz, und eine Neigung zu demjenigen iſt, was Gott, weil es der weſentlichen Vollkommenheit entgegen läuft, verabſcheuen und haſſen muß: So wird, ſo lange dergleichen Zuſtand da iſt, die Liebesvereinigung mit Gott unmöglich gemacht. Dieſes folget aus der Beſchaffenheit der Sache, geſetzt auch, daß das Geſchöpfe bloß durch eine äuſſerliche Urſache ohne alle ſeine eigene Schuld in dieſen ſchlimmen Zuſtand gerathen wäre. Denn eine iede Liebesvereinigung muß

wechſelsweiſe ſeyn. Bey den geſetzten Umſtänden aber iſt die verlangte Liebe des Geſchöpfes gegen Gott nicht möglich. Ferner ſetzet auch die Liebesvereinigung mit einem Geſchöpfe auf Seiten Gottes doch ein ſolches Object voraus, welches ihm nicht, vermöge der Vollkommenheit des göttlichen Weſens, nothwendig mißfallen muß. Da nun ein iedwedes vernünftiges Geſchöpfe vermöge ſeines Weſens alſo beſchaffen iſt, daß es anders nicht als in der Verehrung Gottes, in der richtigen Erkenntniß deſſelben, und in der Vereinigung mit ihm, ſeine Glückſeligkeit finden kan: So ziehet eine ſolche Unmöglichkeit der Vereinigung mit Gott auf Seiten des Geſchöpfes eine Beraubung der Glückſeligkeit, eine daher entſtehende Unvollkommenheit ſeines Weſens, und unzehligen daraus flieſſenden Schmerz nach ſich.

Begriff der Strafe in dem weiteren Verſtande.

Wenn man nun eine iedwede Nothwendigkeit, vermöge welcher auf die moraliſche Unvollkommenheit auch ein phyſicaliſches Uebel dergeſtalt folget, daß der Grund der Folge in der Vollkommenheit des göttlichen Weſens lieget, eine göttliche Strafe nennet, wie das Wort gar oft ſo genommen wird: So erhellet hiermit noch eine andere Art der Strafgerechtigkeit Gottes, vermöge welcher alles moraliſche Böſe, es komme auch woher es wolle, einen Verluſt der Glückſeligkeit nach ſich ziehet. Wenn nun ein

ein Geſchöpfe in dieſen Zuſtand bloß durch eine äuſſerliche Urſache ohne alle ſeine Schuld gekommen iſt: So iſt es der göttlichen Barmherzigkeit gemäß, demſelben wiederum heraus zu helfen, es wäre denn, daß Gott gewußt hätte, daß es ſich durch ſeine willkührlichen Thaten ohndem darein geſtürzt haben würde, geſetzt auch daß die äuſſerlichen Urſachen den böſen Zuſtand in demſelben nicht beſtimmet hätten. Iſt es durch ſeine eigene Schuld hinein gekommen, oder Gott hat voraus geſehen, daß ein böſer Zuſtand, der iezt ohne willkührliches Thun und Laſſen in einem Geſchöpfe entſtanden, bey Setzung anderer Umſtände, durch deſſelben eigene moraliſche Schuld auch entſtanden ſeyn würde: So kan man zwar die göttliche Barmherzigkeit nicht einſchränken, wenn er vielleicht ein Mittel weiß, es zu begnadigen, d. i. die aus der Strafgerechtigkeit § 298 herrührende Nothwendigkeit der Strafe wegzunehmen § 302; welches auch die chriſtliche Religion anweiſet. Die Vernunft aber kan davon nichts wiſſen. Ferner wenn ein vernünftiges Geſchöpfe zwar ohne ſeine Schuld durch eine äuſſerliche Urſache in ein moraliſches Verderben gerathen iſt; iedoch aber moraliter daran Theil genommen hat, indem es nemlich die angebotene Hülfe zur Befreyung willkührlich nicht angenommen, oder auch willkührlich mehr Böſes gethan hat, als

Was den Eigenſchaften Gottes gemäß iſt, wenn ein Geſchöpfe in moraliſche Unvollkommenheit ohne oder durch ſeine eigene Schuld gerathen iſt.

aus dem angeführten Verderben unvermeidlich gefolgt ſeyn würde: So findet abermals eine wirklich moraliſche Beſtrafung ſtatt, wenn Gott demſelben nicht etwan auf eine auſſerordentliche und übernatürliche Art helfen will. Dieſes letztere, nemlich wenn ein Geſchöpf willkührlich Böſes thut, oder mehr Böſes thut, als worzu es phyſicaliſch determiniret wird, iſt auch das Kennzeichen, daß daſſelbe nicht unſchuldig würde geblieben ſeyn, geſetzt auch daß allerley Böſes, was es an ſich hat, in ihm ohne ſeine ietzige moraliſche Schuld entſtanden iſt. In denenjenigen Fällen aber, wo ſich ein Geſchöpfe bey der Verderbniß ſeines moraliſchen Zuſtandes ſelbſt einer moraliſchen Schuld theilhaftig gemacht hat, muß, wiefern keine Hülffe geſchiehet oder angenommen wird, die fernere phyſicaliſche Folge eines noch gröſſern Verderbens oder Elendes als eine natürliche Strafe angeſehen werden. Und eben ſo verhält es ſich mit der von dem göttlichen Verſtande vorhergeſehenen moraliſchen Schuld gewiſſer Geſchöpfe, wenn man ſetzet, daß Gott, wie er ohne Zweifel berechtiget iſt, wenn er will, nach derſelben richten wolle, oder wegen der Verbindung der Dinge in einer Welt in gewiſſen Fällen auch auf dieſe Art zu richten Urſache habe.

§ 306.

Da wir oben § 297 bey der belohnenden Gerechtigkeit Gottes erwieſen haben, daß Gott einem Geſchöpfe auch Gutes erzeigen könne, ungeachtet es ſeine belohnende Gerechtigkeit nicht erfordert: So entſtehet hier die Frage, ob er nicht auch Unſchuldigen Uebels zufügen könne, ungeachtet es nicht eben die ſtrafende Gerechtigkeit mit ſich bringet? Allein dieſe zwey Fälle ſind einander unähnlich. Denn es iſt zwar in Gott eine weſentliche Neigung wohl zu thun. Daher kan er allezeit nach Belieben wohlthun, ſo oft es nur nicht der Streit mit einer andern von ſeinen Eigenſchaften unmöglich machet. Hingegen iſt in Gott keine weſentliche Neigung iemanden zu qvälen, welches eine Unvollkommenheit wäre, indem dadurch die Begierden des wollenden Geiſtes, welcher geqvälet wird, nicht erfüllet werden, und alſo ſein Zuſtand unvollkommen bleibet. Daher iſt auch ſelbſt die Strafgerechtigkeit Gottes kein Zweck, woran er ſich vergnüget § 301, ſondern ihre Nothwendigkeit flieſſet nur aus einem zufälliger Weiſe entſtehenden Verhältniſſe gegen andere göttliche Endzwecke. Daher kan Gott einen Unſchuldigen nicht nach Belieben qvälen. Es iſt aber zu merken, daß ein ſchmerzhafter Zuſtand, ob er wohl an und vor ſich betrachtet eine Unvollkommenheit iſt, dennoch in der Verknüpfung der-

Ob Gott auch Unſchuldigen übels zufügen kan.

Wiefern Gott ſeine Geſchöpfe mit Schmerzen belegen kan, ohne daß

es als eine Strafe anzuſehen iſt.

gleichen zu ſeyn aufhören kan § 191, **weil er nemlich zu der Erlangung einer gröſſern Vollkommenheit dienet,** oder **von andern wichtigern Endzwecken ein zugleich entſtehender Nebenumſtand iſt.** In dieſen beyden Fällen kan alſo Gott ſeine Geſchöpfe auch mit phyſicaliſchem Uebel belegen, ungeachtet es keine Strafe iſt, noch alſo angeſehen werden ſoll. Deßwegen kan man auch daher, daß es einem übel ergehet, wenn nicht andere Gründe darzu kommen, noch nicht ſchlüſſen, daß das Uebel eine verdiente Strafe ſey, oder ihm als eine Strafe zugefüget werde. Folgende Regeln werden die Entſcheidung determinirter machen: 1) **Gott kan mancherley Beſchwerlichkeit und Schmerz in der Welt auch über ſeine gehorſamen Geſchöpfe zulaſſen, wiefern es ihnen zur Uebung der Tugend, und hernach zu einer gröſſern Belohnung dienen ſoll.** Denn ſolchergeſtalt wird das phyſicaliſche Uebel ein Mittel zu einem gröſſern Guten. Der determinirte Grund, warum er eben dieſen Weg erwehlet, kan mannigfaltig ſeyn, z. E. der Nutzen des leidenden Geſchöpfes ſelbſt, der Nutzen anderer, die Offenbarung der Wirklichkeit und rechten Art der wahren Tugend, die Offenbarung der göttlichen Macht, welche auch in der Noth Kraft genug zu geben weiß, die Beſtätigung der Richtigkeit gewiſſer

Wahr-

Wahrheiten u. ſ. f. 2) **Gott kan auch bey Sündern, die er begnadiget, dennoch das** Materiale **der natürlichen Strafen in der Welt vorjetzo übrig laſſen.** Denn eines theils widerſtreiten ſie nicht nothwendig ſeinen Abſichten, indem ſie Mittel zur Uebung der Tugend werden können, und indem bey der Aufführung in Ertragung derſelben der Grund zu einer gröſſern Belohnung und Glückſeligkeit gelegt werden kan. Andern theils können auch mancherley Gründe darzu in der zweckmäßigen Regierung der Welt liegen, z. E. wenn er einen freywilligen Gehorſam verlangt: So darf der Unterſchied der Folgen zwiſchen Tugend und Laſter noch nicht allzu ſinnlich ſeyn, ſo lange die Zeit währet, da der Gehorſam ganz freywillig ſeyn, und eine Wahl zwiſchen Guten und Böſen ſtatt finden ſoll. Es kan auch bey der mannigfaltigen Verknüpfung der Dinge in der Welt vielleicht ſonſten zu viel Veränderung entſtehen, welche Gott gewiſſer guten Abſichten wegen nicht zulaſſen will. 3) **Gott kan auch unter denjenigen, welche und wiefern ſie noch weder Gutes noch Böſes haben thun können, dennoch einen in beſſere Umſtände ſetzen, als den andern.** Daher auch einem ſein Leben beſchwerlicher als dem andern wird. Denn erſtlich iſt die Ertheilung der urſprünglichen Fähigkeit zum phyſicaliſchen

Guten in Gottes freyen Willen geſtellet § 291. Und über dieſes, wenn die Umſtände des einen vom Anfange eine Zeitlang ſchlechter als bey dem andern ſind: So ſtehet es noch allemal in ſeiner Macht, in den folgenden Zeiten eine ſolche Veränderung zu machen, dadurch das vorige eingebracht, und wodurch das vorige zum Mittel einer gröſſern Vollkommenheit wird. 4) **Der Schmerz, welchen die unvernünftigen Geſchöpfe empfinden, gehöret gar nicht hieher.** Denn da ſie ſich ihrer nicht bewußt ſind *: So ſind ſie keiner Glückſeligkeit noch Unglückſeligkeit fähig, ſondern die in ihnen wirkſamen Thätigkeiten ſind nicht anders als die Thätigkeiten in den Körpern anzuſehen, und es iſt nur dieſer Unterſchied, daß jene auf Ideen und Trieben, dieſe aber auf bloſſen Bewegungsfähigkeiten beruhen. Ich kan mir alſo darüber, wenn Gott zuläßt oder machet, daß den Trieben unvernünftiger Geſchöpfe widerſtritten und alſo Schmerz verurſachet wird, eben ſo wenig eine Schwierigkeit machen, als wenn ich ſehe, daß dem Feuer vom Winde oder Waſſer widerſtritten, und alſo die Thätigkeit deſſelben eingeſchränket oder anders gerichtet wird. Denn bey den unvernünftigen Geſchöpfen iſt der Schmerz auch nichts anders als ein Zuſtand, in welchem durch eine äuſſerliche Urſache eine Em-

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben. § 147, 25.

Empfindungsidee verurſacht wird, welche derjenigen Idee, worauf ihre Triebe gerichtet ſind, und nach welcher ſie alſo zu handeln phyſice determiniret werden, widerſtreitet, woraus denn erfolget, daß ſie nunmehro zu andern Thaten, oder zu einem andern Zuſtande, als auſſerdem erfolget ſeyn würde, determiniret werden. Jedoch da Gott nichts ohne einen moraliter zureichenden Grund § 85, d. i. ohne einen ſolchen Zweck thut, welcher den Regeln der Vollkommenheit gemäß iſt: So iſt leichtlich zu erachten, daß er auch über die unvernünftigen Geſchöpfe nicht weiter Schmerz verhänge, als ſo ferne er darzu eine gute Urſache hat.

§ 307.

Nachdem bishero in der Erklärung der Beſchaffenheit des göttlichen Willens von den Grundbegierden deſſelben und denen daraus flieſſenden Eigenſchaften gehandelt worden: So haben wir darinnen auch nunmehro ſeine Freyheit zu unterſcheiden. *Von der Freyheit des göttlichen Willens.* Wir verſtehen unter der **Freyheit Gottes** diejenige Eigenſchaft ſeines Willens, vermöge welcher er dergeſtalt Actionen anfangen, fortſetzen und endigen kan, daß dieſelben bey eben den Umſtänden geſchehen oder unterlaſſen werden, oder auch anders geſchehen konnten. *Was die Freyheit Gottes iſt.* Die Möglichkeit ſolcher Actionen iſt ſchon § 82, 83 erwieſen worden. Wir ſchreiben alſo Gott die Frey-

heit des Willens in eben dem Verſtande zu, in welchem wir ſie in unſerer Seele nicht in der politiſchen, ſondern in der pſychologiſchen Bedeutung beylegen *. Und zwar ſoll Gott ſo wohl libertas contradictionis zukommen, vermöge welcher er eine Action bey eben den Umſtänden thun oder laſſen kan, als auch libertas contrarietatis, vermöge welcher er ſie bey eben den Umſtänden ſo oder anders einrichten kan. Beyde zugleich kan man erſtlich a priori aus dem Begriffe der unendlichen Vollkommenheit erweiſen, weil die Freyheit mit unter die möglichen Vollkommenheiten gehöret, und alſo Gott zukommen muß. Ferner kan man ſie via eminentiæ daraus ſchlüſſen, weil ſich in dem menſchlichen Willen eine Freyheit befindet. Ueber dieſes kan man ſich durch folgende Beweiſe überzeugen. Da die Dauer der Welt endlich iſt § 149: So hat ſie Gott irgend einmal erſchaffen müſſen. Wenn er die Kraft ſie zu erſchaffen nicht ſchon zuvor gehabt hat: So muß die Kraft in ihm damals erſt entſtanden ſeyn, welches ungereimt iſt. Hat er aber die Kraft ſchon zuvor gehabt: So hat er entweder zuvor eben ſowohl damit wirken, und die Welt erſchaffen können, oder er hat es nicht gekonnt. Wenn er es nicht gekonnt hat: So muß der Grund davon

Wie vielerley ſie iſt.

Daß die Freyheit Gott zukommt.

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben § 37 ꝛc. ꝛc.

davon entweder in dem Weſen Gottes, oder in dem Weſen der Welt, oder in beyden zugleich liegen. Läge er in dem Weſen der Welt: So müßte in dem Weſen derſelben dadurch etwas verändert werden, wenn ſie eher oder ſpäter erſchaffen worden wäre. Dieſes iſt aber nicht möglich, weil ſich die Zeit zu allen Dingen, die darinnen geſchehen, gleichgültig verhält. Sollte der Grund in dem Weſen Gottes liegen: So müßte die Kraft, wodurch er die Welt erſchaffen hat, zuvor verhindert geweſen ſeyn. Solchergeſtalt brächte man in das Weſen Gottes eine Reyhe von Veränderungen, welches abermal ungereimt iſt § 261. In beyden zugleich kan alſo der Grund auch nicht liegen. Folglich hat Gott die Welt eher und ſpäter erſchaffen können. Und es iſt gar kein determinirender Grund möglich, warum er ſie vielmehr in dieſem und in keinem andern Puncte ſeiner Ewigkeit erſchaffen hat. Folglich hat er den Anfang der Welt bloß willkührlich beſtimmt, und hat alſo libertatem contrarietatis. Wodurch die libertas contradictionis zugleich mit erwieſen iſt, weil man nicht ſagen könnte, daß Gott den Augenblick der Schöpfung der Welt willkührlich beſtimmt habe, wenn er nicht in iedem Augenblicke, und alſo auch in demjenigen, darinnen er die Welt erſchaffen hat, die Schöpfung derſelben hätte unterlaſſen können. Ferner kan man

die göttliche libertatem contrarietatis auf unzehlige Art dadurch erweislich machen, weil ſowohl in den Umſtänden der Exiſtenz, als des metaphyſiſchen Weſens der Dinge in der Welt § 17 mancherley Umſtände vorkommen, von welchen wir entweder gewiß wiſſen, daß ſie gleichgültig ſind, oder deren Gleichgültigkeit wir doch als möglich annehmen können, welches an dieſem Orte ſchon genug iſt, da wir nur fragen, ob die Freyheit unter die möglichen Eigenſchaften Gottes gehöre, und hernach ſeiner Unendlichkeit wegen daraus ſchlüſſen können, daß ſie ihm wirklich zukomme. Z. E. geſetzt, Gott hätte das Weltgebäude ſo gemacht, daß die Hälfte, die ietzo auf der einen Seite iſt, ſich auf der andern, und hingegen die Hälfte, die auf der andern Seite iſt, ſich an dieſer ihrer Stelle befände: So iſt augenſcheinlich, daß dieſe Veränderung, welche nur ein Abſtractum der Exiſtenz, nemlich den Raum, betrifft, der ſich zu allen Dingen gleichgültig verhält, in dem metaphyſiſchen Weſen in der Welt § 17 nicht die geringſte Aenderung nach ſich ziehen könnte. Wir könnten es nicht einmal merken, wenn Gott auf die beſchriebene Art das Weltgebäude ietzo umdrehete, weil wir mit unſerm Verſtande die abſoluten Theile des Raumes durch nichts an ſich unterſcheiden können, ſondern nur auf die Veränderungen der relativiſchen Oerter Achtung

geben,

geben, und auf jene daraus ſchlüſſen müſſen. Jedoch wäre die Art der Exiſtenz der Welt alsdenn wirklich verändert, welches der göttliche Verſtand unterſcheiden muß, vermöge deſſen Gott ſich ſeiner ſelbſt, und alſo auch ſeiner Unermeßlichkeit und aller ſeiner Actionen aufs genaueſte bewußt iſt. Folglich hat Gott den Ort, in welchem iedwede Hälſte der Welt ſeyn ſollte, ganz willkührlich beſtimmen müſſen, und es iſt dabey gar ein überwiegender Grund möglich. Ferner da nicht alle Weſen nothwendig ſind, § 42, 43, und man auch nicht widerlegen, ſondern vielmehr aus der Erfahrung poſtuliren kan, daß es gleichgültige Mittel zu gewiſſen Endzwecken gebe: So iſt offenbar, daß Gott die Schranken der zufälligen Weſen willkührlich müſſe beſtimmet, und auch unter den gleichgültigen Mitteln willkührlich gewählet haben. Hierzu kömmt noch, daß wenn man Gott keine Freyheit in unſerer Bedeutung beylegen will, man auf die ungereimteſten Folgen kommen muß. Wenn Gott nicht frey wirken kan, ſo kan er gar keine actionis transeuntes verrichten. Denn von Ewigkeit her kan er nichts erſchaffen haben, weil ſich dieſes widerſpricht § 149, 152. Es kan auch in ſeinem Weſen keine Veränderung vorgegangen ſeyn, welche ihn genöthiget hätte, in einem gewiſſen Zeitpuncte zu ſchaffen § 153, 154. Alle Dinge werden dadurch ſchlech-

ter-

terdings nothwendig, und es wird ein Fatum eingeführet, wenn Gott nicht frey iſt § 126, 129; wie denn auch alsdenn die Menſchen nicht frey ſeyn können § 238. Es wird auch dadurch das moraliſche Böſe aufgehoben, weil hernach die Sünde eine unvermeidliche Folge der Einſchränkung ſeyn muß, und alſo Gott nicht misfällig ſeyn kan. Diejenigen, welche Gott keine ſolche Freyheit, wie wir ietzt erwieſen haben, zugeſtehen wollen, und deßwegen, um das Wort Freyheit dennoch gebrauchen zu können, den Begriff ändern, und mit Verleugnung dieſes von ganz etwas anderes reden, laſſen ſich nur dadurch verführen, daß ſie nicht Acht haben, daß eine wahre Freyheit nicht nur vom Zwange, ſondern auch von aller Nothwendigkeit, frey ſeyn muß; und daß ſie vor bekannt annehmen, daß alles, was iſt oder ſeyn kan, einen determinirenden Grund haben müſſe, welches ſie aber ohne allen Beweis ſagen, und es nur wegen ſubjectiviſcher Urſachen in ihrem Gemüthe behaupten.

§ 308.

Die Freyheit des göttlichen Willens erſtrecket ſich nur auf das mögliche,

Weil die Freyheit Gottes ein Vermögen ſeines Willens, und eine freye Action eine Art von Wollen ſeyn ſoll; ein iedes Wollen aber eine Handlung nach Begriffen iſt: So wird, indem man etwas der Freyheit Gottes zuſchreibt, ſchon voraus geſetzt, daß davon in dem göttlichen Verſtande ein Be-

griff

griff vorhanden ſeyn muß. Folglich muß alles, was man der Freyheit Gottes beylegen will, etwas mögliches ſey, § 56. Nemlich die Sache muß an ſich nichts widerſprechendes in ſich halten, und ferner muß ſie auch nichts in ſich halten, was den göttlichen Eigenſchaften, oder denenjenigen Dingen, deren Exiſtenz ſchon geſetzt wird, widerſpricht. Da ferner alle Vollkommenheiten dem unendlichen Weſen im höchſtmöglichen Grade zukommen: So muß ſich auch die göttliche Freyheit auf alle nur mögliche Thaten erſtrecken. Es gehöret zur göttlichen Weisheit, daß Gott niemals ohne Zweck handeln kan, § 281. Folglich kan er keine Handlung unternehmen, zu welcher nicht eine von ſeinen weſentlich fortdaurenden Thätigkeiten des Willens ein ſubjectiviſcher Zweck iſt. Wir finden dieſes an der menſchlichen Freyheit, daß ſie nur unter den möglichen Objecten der Begierden unſerer Seele eines wehlen, und alſo niemals ohne alle Bewegungsgründe handeln kan, welche Bewegungsgründe daher auch allezeit etwas ſind, darinnen das vorzunehmende Thun oder Laſſen als gut vorgeſtellet wird § 195, 199. Demnach kömmt die göttliche Freyheit mit der menſchlichen auch darinnen überein, daß ſie nur allezeit ſolche Actionen thun kan, wodurch ein mögliches Object eines oder etlicher ſeiner weſentlichen Grunverlangen zur Wirklichkeit kommt. Denn ſonſt wäre

iedoch auf alles mögliche.

Sie wirket niemals ohne alle Bewegungsgründe,

ſondern ihre Actionen betreffen allezeit ein Object irgend eines göttlichen Grundverlangens.

wäre bey den göttlichen Handlungen kein ſubjectiviſcher Zweck möglich. Und da die ewigen Grundverlangen Gottes nothwendig auf lauter Vollkommenheit, und alſo auf das wahre Gute § 200, gehen: So iſt die Freyheit Gottes nur eine Freyheit zum Guten, d. i. ein Vermögen, unter den möglichen guten Handlungen dieſe oder jene ohne allen Zwang und Nothwendigkeit zu thun.

Gott hat eine Freyheit nur zum Guten,

Durch alles dieſes aber wird die göttliche Freyheit nicht eingeſchränkt, ſondern es wird nur die wahre höchſtmögliche Vollkommenheit eines freyen Willens erkläret. Denn die göttliche Freyheit iſt und bleibet ein Vermögen zu allen Actionen, welche nur überhaupt möglich, und nicht ungereimt und widerſprechend ſind.

welches keine Einſchränkung, ſondern eine Erklärung der höchſten Vollkomenheit derſelben iſt.

§ 309.

Fernere Erklärung, was vor freye Thaten Gott möglich ſind.

Wir haben gar keinen Begriff von freyen actionibus immanentibus Gottes § 263. Denn die actiones immanentes, welche zu ſeiner Heiligkeit und Güte gehören, ſind nicht frey, ſondern ſchlechterdings nothwendig, und gehören zu dem ewigen und unveränderlichen Weſen Gottes. Wir wiſſen alſo von keinen andern freyen Actionen Gottes, als von transeuntibus. Damit wir aber nicht ſcheinbare Möglichkeiten, welche in der That Unmöglichkeiten ſind, darunter rechnen: So müſſen wir ſowohl die libertatem contradictionis als contra-

rieta-

rietatis bey denenſelben § 307 genauer betrachten, um denen Begriffen, darinnen wir uns dieſelben vorſtellen, die gehörige Einſchränkung zu geben. Was nun erſtlich die libertatem contradictionis anlanget: So iſt zu merken, daß einige göttliche Actionen dergeſtalt frey ſind, daß er ſie völlig bey eben denſelben Umſtänden thun und auch laſſen konnte. Auf dieſe Art iſt die Schöpfung der Welt frey geweſen. Denn Gott konnte ſie auch ſpäter erſchaffen § 307. Man ſieht auch nicht, warum er nicht gar die Schöpfung überhaupt auch hätte unterlaſſen können, da er der Welt weder vor ſich bedürftig iſt, noch auch in ſeinem Weſen irgend einmal eine Veränderung vorgegangen ſeyn kan, welche ihn in irgend einem Augenblicke zur Schöpfung genöthiget hätte. Bey andern Actionen Gottes findet die *libertas contradictionis* nur in ſofern ſtatt, daß er das Object, in Anſehung deſſen er eine Action vornimmt, frey erſchaffen hat, und die Schöpfung auch hätte unterlaſſen können. Nachdem es aber einmal da iſt, und ein gewiſſer Zuſtand in demſelben geſetzet wird, oder gewiſſe Handlungen von demſelben ſchon geſchehen ſind: So kan Gott hernach nicht eine iedwede Wirkung in Anſehung deſſelben unterlaſſen, ſondern er muß diejenige nothwendig thun,

Wiefern bey denen göttlichen Actionen libertas contradictionis möglich iſt.

thun, welche ſeine weſentlichen Eigenſchaften bey den geſetzten Umſtänden erfordern. Z. E. wenn vernünftige Geſchöpfe da ſind: So ſtehet es nicht mehr in göttlicher Freyheit, ob er ihnen ein Geſetz geben will oder nicht, und wenn ſie daſſelbe übertreten haben, und es kommt nicht etwan ein Zuſtand hinzu, wodurch, ohne den göttlichen Vollkommenheiten zuwider zu handeln, die Uebertretung ſo gut als ungeſchehen gemacht werden kan: So ſtehet es Gott nicht mehr frey, ob er ſie beſtrafen will oder nicht. Die Gebung des Geſetzes, oder die Beſtrafung, iſt hernach unter den geſetzten Bedingungen nothwendig, und alſo nicht frey. Sie iſt aber der Freyheit in ſofern zuzuſchreiben, daß Gott doch die Objecte, an denen ſich die Gründe der hypothetiſchen Nothwendigkeit befinden, frey hervorgebracht hat.

§ 310.

Wiefern libertas contrarietatis bey denen göttlichen Actionen ſtatt findet.

Eben ſo iſt auch in Anſehung der libertatis contrarietatis leichte zu erweiſen, daß, wo auch in Gott eine libertas contradictionis ſtatt findet, dennoch die *libertas contrarietatis* in Anſehung einer gröſſern oder geringern Anzahl der Umſtände ſtatt haben könne. Denn die weſentliche Vollkommenheit Gottes bringet mit ſich, daß von ihm nichts ohne Zweck, und auch nichts ohne Abſicht auf ihn ſelbſt und auf die zugleich

gleich ſeyenden Dinge, geſchehe § 281. Allein eben daraus folgen gewiſſe Modificationen der möglichen Handlungen Gottes, indem er ſie iedesmal nach den Regeln der Vollkommenheit einrichten muß, und daher dasjenige nicht thun kan, was mit denenſelben ſtreitet. **Bey manchen bringet die determinirte Natur des Zweckes, oder des denen Dingen ſchon beygelegten Weſens gewiſſe Umſtände mit ſich, nach denen Gott ſeine Actionen einrichten muß,** z. E. wenn Gott eine Welt erſchaffet: So müſſen freye Geſchöpſe darinnen ſeyn, und die Tugend muß zum Zwecke gemachet werden. Und wenn er freye Geſchöpfe ſchaffet: So muß er ſie der Glückſeligkeit fähig machen. **Wo auch weder die Natur der göttlichen Grundverlangen, noch die determinirte Natur des denen Geſchöpfen beygelegten Weſens eine gewiſſe Beſchaffenheit der göttlichen Handlungen mit ſich bringet, da bleibet doch zum wenigſten allezeit ſo viel übrig, daß nichts ohne Zweck, und nichts den ſchon geſetzten Zwecken zuwiderlaufendes, geſchehen dürfe.** Und in ſofern iſt die göttliche libertas contrarietatis auch z. E. bey der Schöpfung lebloſer Dinge, und der Einrichtung des Weſens der unvernünftigen Thiere einzuſchränken; Oder vielmehr, man muß keine widerſpre-

Die freyen Thaten Gottes ſind nicht in Anſehung aller Umſtände frey.

chende Umſtände mit zu den göttlichen Actionen rechnen, wenn man nicht irren will.

Doch bleibet in vielen Fällen eine wahre libertas contrarietatis übrig.

Dem ungeachtet wird man wohl ſehen, daß in unzehligen Fällen eine wahre libertas contrarietatis Gott übrig bleibet, nemlich er hat den **Grad der urſprünglichen Fähigkeit der Dinge willkührlich beſtimmt** §291. Er hat unter den **gleichgültigen Mitteln**, welche er erwehlen konnte, frey **gewehlet**. Er hat auch mehr oder weniger zufällige **Vollkommenheiten** mit in die Welt bringen, und dieſelben nach Belieben einrichten können.

§ 311.

Die Rathſchlüſſe des freyen Willens Gottes ſind entweder decreta immanentis oder transeuntia.

Die Freyheit des göttlichen Willens iſt nur die **Fähigkeit** zu freyen Actionen, und dieſe Fähigkeit iſt in Gott von Ewigkeit her, die Actionen ſelbſt aber geſchehen zu irgend einer Zeit. Unterdeſſen da die Jdeen des göttlichen Verſtandes nicht vermehret werden können: So iſt doch die Vorſtellung aller freyen Thaten, die Gott thun wird, ſie mögen ganz, oder nur in Anſehung gewiſſer Umſtände, frey ſeyn, in dem göttlichen Verſtande von Ewigkeit her. Eine Thätigkeit des freyen Willens heißt ein **Entſchluß** (Decretum). Daher kan man das freye Wollen Gottes, wiefern die Thätigkeiten deſſelben von Ewigkeit her in dem göttlichen Verſtande vorgeſtellet werden, den **unwirkſamen Entſchluß** (*Decre-*

cre-

cretum immanens oder in actu primo § 64) nennen. Zu ſeiner Zeit erfolget die wirkliche Vollziehung des Entſchluſſes durch eine allererſt alsdenn geſchehende Thätigkeit des freyen Willens. Dieſelbe heißt der **wirkſame Entſchluß** (*Decretum tranſiens* oder in actu ſecundo § 64). Demnach iſt ein **wirkſamer Entſchluß** des göttlichen Willens eine ietzt geſchehende Thätigkeit ſeines freyen Willens, wodurch etwas, das zuvor nicht war, verurſacht wird. Hingegen ein **unwirkſamer Entſchluß** des göttlichen Willens iſt eine ſolche Thätigkeit, welche ietzo noch nicht geſchiehet, aber in dem göttlichen Verſtande als eine ſolche, welche künftig geſchehen ſoll, gedacht wird. Wir brauchen ſolchergeſtalt das Wort Entſchluß in einer Bedeutung, die dem Sprachgebrauche gemäß iſt. Denn auch in dem menſchlichen Willen rechnen wir alle vorſetzliche Entſchlüſſungen zur Freyheit; wiewohl unſere Freyheit öfters unvollkommen iſt, bisweilen auch ſich gar in Sclaverey des Böſen befindet. Und wenn wir ſagen, wir beſchlüſſen etwas künftiges, ſo heißt dieſes ſo viel: Wir ſtellen uns eine künftige Action als eine ſolche, die wir thun werden, vor. Dieſe Vorſtellung wird durch gewiſſe Zwecke oder Begierden, damit ſie übereinſtimmet, unterſtützet, ſo daß wir ſie deßwegen vor gut halten, und, dieſer Wirkſamkeit der Begierden zu widerſtehen, wenden

Was in dem menſchlichen Willen eine Entſchlieſſung heiſſet.

den wir iezo unſere Freyheit nicht an, treiben auch den Verſtand nicht an, auf Mittel zu ſinnen, oder ſchon vorhandene Mittel anzuwenden, um den Ausbruch der als künftig vorgeſtellten Wirkſamkeit der Begierden zu verhindern. Kommt hernach die gehörige Zeit, und der Zuſtand des Gemüthes hat ſich unterdeſſen in Anſehung desjenigen, was hieher gehöret, nicht geändert, und die Idee unſers Vorſatzes fällt uns wiederum ein: So vollziehen wir denſelben wirklich. Im gegenſeitigen Fall ſagen wir, daß wir unſere Entſchlüſſung geändert oder vergeſſen haben. Wenn man hiervon dasjenige abſondert, was eine Endlichkeit mit ſich bringet: So kommen die angegebenen Begriffe der göttlichen Entſchlüſſungen heraus.

§ 312.

Von der Macht oder dem Vermögen des göttlichen Willens.

Auſſer der Beſchaffenheit des göttlichen Willens, welche wir bisher betrachtet haben, haben wir auch noch ſeine **Macht**, oder **Vermögen**, zu abſtrahiren. Vermöge der göttlichen Unendlichkeit muß ſich ſeine Macht auf alles, was nur an ſich möglich iſt, erſtrecken. Sie heißt deßwegen die

Was die Allmacht iſt.

Allmacht. Es iſt alſo die **Allmacht** Gottes die Unendlichkeit des Vermögens ſeines Willens, oder ſie iſt dasjenige Vermögen des göttlichen Willens, wodurch er zu allen an ſich möglichen Actionen und Wirkungen

gen auf die vollkommenſte Art zureichend iſt. Die Gröſſe der Werke Gottes beweiſet die Gröſſe ſeiner Macht a poſteriori.

§ 313.

Wenn Gott auſſer ſich wirket: So bringet er die Wirkung durch ſein bloſſes Wollen hervor.

Gott iſt ſeiner Unermeßlichkeit wegen § 250 keiner Bewegung fähig. Mithin kan er durch keine Bewegung ſeiner eigenen Subſtanz wirken. Folglich wenn er auſſer ſich wirket: So geſchieht die Wirkung durch ſein bloſſes Wollen, d. i. die bloſſe Thätigkeit ſeines Wollens iſt wegen der innerlichen und uns unbegreifflichen Vollkommenheit ſeines Weſens ſchon eine zureichende Urſache, daß dadurch das gewollte wirklich wird. Und dieſes muß man entweder einräumen, oder ſagen, daß Gott gar nichts könne, und unvollkommener als wir ſey.

Daraus erhellet nochmals die Unendlichkeit ſeiner Kraft.

Hieraus erhellet zugleich nochmals die Unendlichkeit der Kraft Gottes. Denn wenn das göttliche Wollen einmal eine zureichende Urſache von der Entſtehung einer gewollten Sache iſt: So ſiehet man keinen Grund, warum es dergleichen nicht überall ſeyn ſollte, weil die Gründe, um welcher willen Gott in einem Falle durch ſein bloſſes Wollen etwas zu verſchaffen vermag, ſich auch auf alle übrige Fälle ſchicken müſſen. Folglich kan Gott alles, was er denken kan, indem er eine gewiſſe Thätigkeit ſeines freyen Willens hinzu thut, auch wirklich machen. Folglich muß die Kraft Gottes unendlich ſeyn.

Und wenn es möglich wäre, daß ihr noch etwas fehlete: So müßte ſie, vermöge des zugegebenen, ſich daſſelbe durch ihr Wollen ſelbſt geben können. Bey den Kräften endlicher Dinge verhält es ſich ganz anders, wie § 145 ausgeführet worden. Ja ſchon deßwegen darf man einem endlichen Dinge nicht zugeſtehen, daß es einem andern durch ſein bloſſes Wollen die Wirklichkeit geben könne, weil man ihm hiermit vermöge des vorigen unvermerkt eine Unendlichkeit zuſchreiben würde. Man merke noch hierbey, daß, wenn man einmal Gott zugeſtehen muß, daß er etwas durch ſein bloſſes Wollen bewirken könne, es auch hernach keine gröſſere Schwierigkeit ſey, zu ſagen, daß er hierdurch einfachen Subſtanzen, die noch nicht ſind, die Wirklichkeit gebe, als zu ſagen, daß er ihnen nur gewiſſe Kräfte gebe, oder den innerlichen Zuſtand ihrer Kräfte verändere, oder ſie auch nur bewege, mit andern zuſammen ſetze, und wiederum von ihnen trenne. Ich ſage, die Art und Weiſe, wie er das leztere thut, iſt völlig eben ſo unbegreifflich, als das erſtere, und man muß beyderſeits eine innerliche Thätigkeit des göttlichen Weſens zum Grunde legen, davon uns ſchlechterdings keine anſchauende Erkenntniß möglich iſt.

Endliche Dinge können keinem Dinge die Wirklichkeit durch ihr bloſſes Wollen geben.

Daß Gott durch ſein Wollen Dingen, die nicht waren, die Wirklichkeit giebt, iſt nicht unbegreifflicher, als daß er daſeyende verändert oder beweget.

§ 314.

Gott kan ohne oder

Weil die göttliche Allmacht zu allen möglichen Actionen und Effecten zureichend iſt: So

So ſind ihr ſowohl erſtlich alle actiones immanentes als transeuntes möglich, und ferner kan ſie auch die Effecte ſowohl ohne Mittel, als durch Mittel, und durch alle mögliche Mittel hervorbringen. Wenn Gott daher Mittel erwehlet: So thut er ſolches nicht aus Noth, als ob er derſelben ſchlechterdings bedürfte. Er thut es willkührlich, ich meine, er thut es entweder ganz frey, oder um gewiſſer feſtgeſetzter Endzwecke willen. Gott kan auch bey der Hervorbringung eines Effectes zum Theil ſelbſt als eine nächſte Urſache, und zum Theil durch Mittel, wirken. Und alsdenn machet auch nur der Ueberſchuß über die Wirkſamkeit der natürlichen Urſachen dasjenige aus, was man Gott als der höchſten Urſache zuzuſchreiben hat. Indem ich aber geſagt habe, daß die göttliche Allmacht nur alles mögliche thun könne: So iſt ſolches nicht nur von der deutlichen und determinirten, ſondern auch von der undeterminirten Möglichkeit zu verſtehen § 56. Nemlich wir müſſen der göttlichen Allmacht nicht allein dasjenige zugeſtehen], wovon wir begreifſen können, wie es möglich ſey. Sondern wo wir ſonſt in Schwierigkeit oder Gefahr eine Verbindlichkeit zu übertreten gerathen würden, da müſſen wir uns auch kein Bedenken machen, derſelben alles dasjenige als möglich zuzugeſtehen, worinnen wir nicht einen offenbaren Widerſpruch zeigen kön-

durch Mittel wirken.

Die Allmacht Gottes kan nur das mögliche thun. Es iſt aber nicht nur von der determinirten, ſondern auch von der undeterminirten Möglichkeit zu verſtehen.

können. Denn da wir endlich ſind: So ſchrieben wir ſonſt Gott nicht die höchſtmögliche Macht zu, welche ſich denken läßt, und hielten vor unmöglich, worauf ſich doch die Kennzeichen der Unmöglichkeit nicht ſchicken § 58. Aus der Unendlichkeit der göttlichen Allmacht folget auch, daß derſelben von keinem Geſchöpfe unmittelbar widerſtanden werden kan, wodurch iedoch die zweyfache Art des mittelbaren Widerſtandes nicht zu verwirren iſt § 155.

Der Allmacht Gottes kan von keinem Geſchöpfe unmittelbar widerſtanden werden.

§ 315.

Was die Allgegenwart Gottes iſt.

Aus der Allmacht Gottes flieſſet auch die **Allgegenwart** deſſelben, welche das Vermögen Gottes iſt, überall unmittelbar durch ſeine eigene Subſtanz und ohne beyhelfende Urſachen wirken zu können § 60. Gott iſt alſo allen Orten und allen Geſchöpfen, und nothwendig, gegenwärtig. Dieſe Gegenwart muß eine unmittelbare ſeyn § 61. Wo Gott mittelbar wirket, da kan man ihn zwar auch mittelbar gegenwärtig nennen § 61: Allein es iſt alsdenn die mittelbare Gegenwart willkührlich mit der unmittelbaren und nothwendigen verbunden. Eine ſolche mittelbare Gegenwart aber, wodurch die unmittelbare ausgeſchloſſen wird, widerſpräche ſowohl der Unermeßlichkeit als der Allmacht Gottes. Ferner kan auch die göttliche Gegenwart nur eine einſeitige, nicht aber eine zweyſeitige ſeyn § 61. Nemlich alles

Die Gegenwart Gottes iſt eine unmittelbare,

und einſeitige.

alles nur mögliche *Ubi*, und auch alle Geſchöpfe ſind in ſoferne Gott gegenwärtig, und er iſt ihnen gegenwärtig, daß er darinnen wirken kan, oder wirklich wirket, auch alles, was darinnen vorgehet, erkennet. Hingegen iſt er darzu zu vollkommen, daß ein Geſchöpfe in ihn wirken könnte, weil ſonſt etwas in ihm entſtünde, welches keine Grundthätigkeit wäre § 154, 155.

§ 316.

Sowohl die Begierden, als die Entſchlieſſungen des göttlichen Willens ſind **unveränderlich.** Indem ich von den Entſchlieſſungen ſage: So ſind darunter nur die Decreta immanentia zu verſtehen, von denen die transeuntia nur eine in der Zeit geſchehende Vollziehung ſind. Denn die Begierden des göttlichen Willens gehören zu ſeinem Weſen, welches nothwendig iſt. Sollte aber Gott in ſeinen Entſchlieſſungen veränderlich ſeyn: So lieſſe er entweder ſeine vorigen Endzwecke ohne allen Zweck fahren; dieſes wäre der Vollkommenheit zuwider: Oder er änderte ſie deßwegen, weil er zuvor etwas nicht gewußt, oder nicht recht überlegt hätte. Dieſes ſtritte mit der Allwiſſenheit und Weisheit.

Der Wille Gottes iſt unveränderlich, in Anſehung der Begierden und Entſchlieſſungen.

§ 317.

Damit man die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens nicht unrecht verſtehe: So

Es ſchadet der Unveränderlichkeit

des göttlichen Willens nicht, wenn er etwas nur auf gewiſſe Zeit

So iſt folgendes zu merken. Erſtlich kan Gott die Exiſtenz eines Dinges oder einer actionis transeuntis nur **auf eine gewiſſe** Zeit gewollt, und von Ewigkeit her beſchloſſen haben, daß ſie nur ſo lange ſeyn ſolle. Daher iſt ſein Wille nicht verändert, wenn er dieſelbe nach verfloßner Zeit nicht weiter beliebt. Ferner kan Gott **etwas entweder ſchlechterdings oder unter gewiſſen Bedingungen** gewollt haben. Daher wird auch ſein Wille nicht geändert, wenn er das Wollen einer Sache darum nicht vollzieht, weil die geſetzte Bedingung nicht wirklich wird; oder wenn er etwas nicht weiter will, weil die Bedingung aufhöret; oder wenn er etwas, welches er durch ſein Wollen zuvor nicht vollzog, nunmehro deßwegen vollziehet, weil die erforderte Bedingung wirklich geworden. Hieraus wird man z. E. verſtehen, wie Gott der Unveränderlichkeit ſeines Willens ungeachtet das Gebet erhören kan. Nemlich er kan ja wohl ein gewiſſes Gutes von Ewigkeit her unter der Bedingung zu geben beſchloſſen haben, wenn darum gebeten wird, oder wenn mit einem gewiſſen Grade des Ernſtes und der Beſtändigkeit darum gebeten wird.

oder unter gewiſſen Bedingungen will.

§ 318.

Was der vorhergehende und nachfolgende

Wenn man aus dem bedingten Willen (voluntate ordinata ſeu conditionata) nur den Actum des Wollens, und das gewollte Object

Object abſtrahiret, ohne noch darauf zu ſehen, ob die Bedingung werde erfüllet werden, oder nicht: So heißt ſolches der **vorhergehende Wille** (voluntas antecedens). Siehet man aber auf die wirkliche Exiſtenz der Bedingung: So heißt dasjenige, was wegen der Erfüllung oder Nichterfüllung der Bedingung geſchiehet, der **nachfolgende Wille** (voluntas conſequens). Es iſt aber in Gott der vorhergehende und nachfolgende Wille nicht etwan überall nur unſerer Betrachtungsart nach unterſchieden, obgleich der Entſchluß zu dem letztern in Gott eben ſo ewig als jener iſt, und daher die Priorität, welche jenem beygelegt wird, nur auf unſerer Betrachtungsart beruhet. Wenn man von den Thaten und Schickſalen freyer Geſchöpfe redet, und unterſcheidet, was Gott in Anſehung derſelben mit dem vorhergehenden oder nachfolgenden Willen gewollt habe: So befindet ſich zwiſchen den zweyerley Willen ein realer Unterſchied. Die bisher gegebene Theorie der göttlichen Eigenſchaften iſt geſchickt, denſelben ganz leichte zu erklären. Er beſtehet im folgenden: **Der vorhergehende Wille beſtehet allezeit 1) aus einer oder etlichen** *actionibus immanentibus* **der thätigen Grundverlangen Gottes**, z. E. Gott will die Tugend und Glückſeligkeit vernünftiger Geiſter. **2) Aus einem Entſchluſſe, ein gewiſſes Subject zu erſchaffen.** 3)

Wille Gottes iſt.

Derſelbe iſt nicht allezeit nur unſerer Betrachtungsart nach unterſchieden, obwohl die Priorität davon herkömmt.

Was zu dem vorhergehenden Willen Gottes in Anſehung der vernünftigen Geſchöpfe gehöret.

aus einem Entſchluſſe, daſſelbe in die Umſtände zu ſetzen, daß ihm die Erfüllung dererjenigen **Bedingungen möglich wird**, unter denen Gott ein gewiſſes Gute demſelben zuzuwenden beſchloſſen hat.

Was zu dem nachfolgenden Willen in Anſehung derſelben gehöret.

Hingegen der **nachfolgende Wille beſtehet aus nichts weiter als aus einem Entſchluſſe, dasjenige zu thun, was bey einem gewiſſen Subjecte wegen der Erfüllung und Nichterfüllung der erforderten Bedingungen möglich ſeyn wird.**

Der vorhergehende und nachfolgende Wille können einander unähnlich ſeyn.

Demnach kan auch der Effect des nachfolgenden Willens Gottes demjenigen Effecte unähnlich ſeyn, welcher vermöge der in dem vorhergehenden Willen begriffenen Begierde Gottes verlanget wurde, und zu deſſen Bewerkſtelligung auch vollkommen zureichende Urſachen veranſtaltet worden waren.

Gleichwohl kan der vorhergehende Wille ernſtlich geweſen ſeyn.

Und wenn dieſes letztere ſeine Richtigkeit hat: So iſt auch der vorhergehende Wille Gottes dieſer Unähnlichkeit ungeachtet ernſtlich geweſen, und die Schuld der Unähnlichkeit iſt Gott nicht zuzuſchreiben. Denn man kan bey Gott zu einem ernſtlichen Wollen einer Sache, die doch durch freye Thaten der Geſchöpfe entſtehen ſoll, nicht mehr verlangen, als daß erſtlich die Sache Gott an ſich ſelbſt wohl gefällt, weil ſie mit ſeinem weſentlichen Grundverlangen übereinſtimmet, und ferner, daß er zureichende Mittel zu ihrer Bewerkſtelligung gegeben, hin-

hingegen das Gegentheil davon nicht determiniret hat.

§ 319.

Die erwieſene Unveränderlichkeit des göttlichen Willens iſt mit der Unveränderlichkeit ſeines Weſens, d. i. mit ſeiner Nothwendigkeit überhaupt, nicht zu verwechſeln. Jene läßt ſich aus dieſer nicht gleich unmittelbar erweiſen. Man hüte ſich auch, daß man nicht die Unveränderlichkeit Gottes zuweit ausdehne. Dieſes geſchähe, wenn man die freyen Actionen Gottes, oder auch überhaupt die actiones transeuntes, in ihm deßwegen nicht zugeben wollte, weil ſonſt Veränderungen in Gott vorgiengen. Denn man muß die Veränderungen des Weſens, oder des Grades der Vollkommenheit in dem Weſen, nicht mit der Veränderung des zufälligen Zuſtandes der Wirkſamkeit verwirren. Jene widerſprechen der unendlichen Vollkommenheit: Die letztere aber erfordert die unendliche Vollkommenheit.

Die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens iſt mit der Unveränderlichkeit des Weſens nicht zu verwirren, auch nicht zu weit auszudehnen.

§ 320.

Gott iſt in Anſehung ſeines Weſens und Willens independent, d. i. von aller nur erdenklichen Dependenz frey, ja nicht einmal derſelben fähig. Die Dependenz iſt dasjenige Verhältniß zweyer Dinge, vermöge deſſen eines etwas von dem andern hat, d. i. empfangen muß § 28. Daher dependiren Geiſter von einander, wenn einer

Gott iſt independent.

ner gewiſſe Güter von dem Willen des andern hat, und ihm daher eine Verbindlichkeit entſteht, ſich nach dem Willen des andern zu richten. Die Möglichkeit einer Action dependiret von etwas, wiefern ſie durch jenes nicht verhindert wird, da es doch dieſelbe zu verhindern fähig war. Daher wenn auch ein Geiſt von einem andern nicht vermittelſt gewiſſer Güter dependiret, welche er durch den Willen deſſelben empfangen hat, oder noch ferner empfangen muß; Ferner wenn er auch gleich nicht vermittelſt einer Verbindlichkeit gegen ihn, die aus einer Dependenz von ihm, oder aus dem Willen eines Oberherrn, von dem er dependiret, entſtehet: So kan doch die Möglichkeit gewiſſer Actionen in ſofern negative von jenem dependiren, daß ſie jener verhindern könnte, und alſo die Möglichkeit ſie zu thun nicht weiter ſtatt findet, als wiefern ſie jener nicht verhindern will, oder doch nicht wirklich verhindert. Alle dieſe Arten der Dependenz aber finden in Gott nicht ſtatt. Er hat von Niemanden etwas empfangen, kan auch nichts empfangen. Er hat keinen Geſetzgeber, deſſen Wille ihm eine Verbindlichkeit auflegen könnte. Es kan nichts gegen ihm wirken § 314, 315, und ihn zu gewiſſen Thaten nöthigen, oder an gewiſſen Thaten hindern. Am allerwenigſten hat er einen Mächtigern, vor dem er ſich fürchten müßte, oder der ihn zwingen

gen

gen könnte. Folglich iſt Gott ganz independent. Und durch dieſe Independenz wird theils die Zufälligkeit ſowohl ſeiner Exiſtenz als ſeines Weſens, theils die moraliſche Verbindlichkeit, theils die Möglichkeit alles innerlichen und äuſſerlichen Zwanges geleugnet. Man kan alſo auch Gott im eigentlichen Verſtande kein Gewiſſen beylegen, wenn man nicht unter dem Gewiſſen das Bewußtſeyn verſtehen, und alſo von etwas ganz andern reden will. Wenn man ſich alſo des Ausdrucks bedienet, daß die göttlichen Handlungen van den Eigenſchaften ſeines Weſens, und von der Natur der Sachen, und der eigenen Aufführung der Geſchöpfe gegen Gott, dependirten: So iſt dieſes keine wahre Dependenz, welche Gott einſchränken kan, ſondern man erkläret nur die Umſtände, welche zu der innerlichen Möglichkeit der Dinge überhaupt gehören, und giebt nur die Erkenntnißgründe an, woraus der menſchliche Verſtand dieſelbe begreiffen kan. Es iſt nur ein Wortſpiel, wenn man ſagt, Gott dependire von ſich ſelbſt, er ſey von ſich ſelbſt, er habe den Realgrund ſeiner Wirklichkeit in ſich ſelbſt. Denn es iſt eben ſo geredt, als wenn ich von einem ſage, er ſey ſein ſelbſt Herr, oder er ſey ſein ſelbſt Lehrer geweſen. Man meinet damit nichts anders, als daß er keinen Herrn habe, oder daß er keinen Lehrer gehabt habe. Wenn man mit Verſtande

Was man meinet, wenn man ſaget, daß die göttlichen Handlungen von ſeinen Eigenſchaften dependiren,

oder daß Gott von ſich ſelbſt dependire,

ſtande ſagen will, daß Gott den Grund ſeiner Wirklichkeit in ſich ſelbſt habe: So muß man nicht einen Realgrund meinen, dergleichen Gott ſeiner Nothwendigkeit und Vollkommenheit wegen nicht brauchet, noch haben kan, ſondern man muß einen Idealgrund darunter verſtehen, und es iſt damit ſo viel geſagt, Gott habe ein ſolches Weſen, woraus man, ſo bald man es einmal als exiſtirend ſetzet, verſtehen kan, warum er immer geweſen ſey und ſeyn werde. Eben ſo verhält es ſich mit der Redensart, daß Gott zu etwas durch ſeine Eigenſchaften gezwungen werde. Man will damit ſo viel ſagen, es ſey eine gewiſſe Einrichtung der göttlichen Handlungen, wegen ſeiner Eigenſchaften, und alſo wegen der Natur der Dinge überhaupt nothwendig, und nicht anders möglich. Im eigentlichen Verſtande iſt Gott weder eines innerlichen noch äuſſerlichen Zwanges fähig, weil jener ein zuſammengeſetztes Weſen vorausſetzet, und dieſer die Unendlichkeit der Kraft leugnet § 132.

oder daß er durch ſeine Eigenſchaften gezwungen werde.

§ 321.

Die Eigenſchaften Gottes ſind entweder attributa ἐνεργητικὰ oder ἀνενέργητα.

Aus der bisherigen Abhandlung der göttlichen Eigenſchaften erſcheinet, daß dieſelben von zweyerley Art ſind. Einige ſind unwirckſam, d. i. ſie beſtehen nicht in etwas, was eine Thätigkeit oder nächſtes Vermögen zu einer Thätigkeit wäre. Dieſe nennet man *attributa ἀνενέργητα*, ſeu non

non actiua. Andere beſtehen in einer wirklichen Thätigkeit oder in einem nächſten Vermögen darzu, und dieſe nennet man *attributa ἐνεργητικὰ*, ſ. actiua. Ob wir nun wohl der Bequemlichkeit des Beweiſens wegen die Eigenſchaften Gottes nach der Ordnung dieſer Eintheilung nicht füglich haben abhandeln können: So wird es doch, weil die Eintheilung gewöhnlich iſt, nützlich ſeyn, dieſelben nochmals kürzlich nach derſelben aus einander zu ſetzen. Die abgehandelten *attributa ἀνενέργητα* ſind folgende geweſen: Die **Unendlichkeit** § 237; die **Unbegreiflichkeit** § 241; die **Majeſtät** § 242; die **Einfachheit** § 243; die **Einheit** § 244-248; die **Unermeßlichkeit** § 250; die **Ewigkeit** § 254; die **Nothwendigkeit** § 254; die **wesentliche Güte** § 294: die **Unveränderlichkeit** § 316-319; die **Independenz** § 320. Unter denen attributis ἐνεργητικοῖς war zuvörderſt, als das allgemeineſte, das **Leben** § 265 zu bemerken. Die determinirtern Arten derſelben waren der **Verſtand** und **Wille**. Bey dem Verſtande kam die **Allwiſſenheit** nebſt den unterſchiedenen Benennungen derſelben in Abſicht auf die unterſchiedenen Objecte vor § 267 ꝛc. ꝛc. Bey dem Willen war theils ſeine Beſchaffenheit, theils ſeine Macht zu unterſcheiden. Zu der Beſchaffenheit des göttlichen Willens gehörte theils ſeine Se-

Die göttlichen attributa ἀνενέργητα.

Die göttlichen attributa ἐνεργητικά.

ligkeit § 279, theils die weſentlichen Grundverlangen deſſelben, theils ſeine **Freyheit** § 307 - 311. Der weſentlichen Grundverlangen waren zwey: Das **Verlangen der Vollkommenheit**, und die **Güte**. Zu dem Verlangen der Vollkommenheit § 278 gehörte die **Heiligkeit** § 284; die **weſentliche Gerechtigkeit** § 284; die **Wahrhaftigkeit** § 287; und die **Weisheit** § 288. Die **Güte** Gottes § 299 bekömmt in Abſicht auf die unterſchiedenen Objecte mancherley Namen. Daher ſie in gewiſſer Betrachtung **Liebe** § 292, in anderer Betrachtung **Gnade, Barmherzigkeit, Gedult und Langmuth**, und **Treue** heiſſet, § 293. Aus dem Verlangen der Vollkommenheit und Güte zugleich folgte die **belohnende Gerechtigkeit**, § 297. Und aus dem Verlangen der Vollkommenheit in Abſicht auf die Geſchöpfe, die ſich durch ihre Schuld der Güte Gottes unfähig gemacht haben, die **beſtrafende Gerechtigkeit**, § 298. Was hernach die Macht des göttlichen Willens anlanget: So war dabey die **Allmacht** § 312, und als eine Folge davon die **Allgegenwart** § 315 zu unterſcheiden.

§ 322.

Die vernünftigen Geiſter ſind das Ebenbild Gottes.

Wenn ein Ding alſo beſchaffen iſt, daß man durch die Betrachtung deſſelben die Eigenſchaften eines andern erkennen kan, auch

auch wenn man von jenem keine unmittelbare Erkenntniß hat, oder dieſelbe doch ietzo nicht betrachtet: So heißt es ein Ebenbild deſſelben, z. E. eine gemahlte Fläche heißt ein Ebenbild desjenigen Menſchen, welchen man daraus, auch ohne daß man ihn zu ſehen bekommt, kennen lernen kan. Es beruht alſo die Möglichkeit eines Ebenbildes in einer gewiſſen Aehnlichkeit, welche die Begriffe eines betrachtenden Verſtandes dadurch bekommen können, wenn man das Bild, und wenn man das Original ſelbſt betrachtet. Nun kan man zwar aus der Betrachtung aller Dinge ſowohl auf die Exiſtenz Gottes als auf gewiſſe Eigenſchaften deſſelbigen ſchlüſſen. Denn da Gott eine Subſtanz oder vollſtändiges Ding iſt: So muß er auch alle die Eigenſchaften, die zu einem vollſtändigen Dinge gehören, und die Möglichkeit deſſelben ausmachen, an ſich haben. Und mit Zuziehung der höchſten Grundſätze kan man auch die allgemeineſten Unterſchiede aller vollſtändigen Dinge beſtimmen, und urtheilen, welche von denſelben Gott zukommen müſſen. Die vernünftigen Geiſter aber ſind diejenigen, in deren Differentialweſen wir die wichtigſten und edelſten Eigenſchaften Gottes erblicken, welche ſie mit demſelben gemein haben. Sie ſind alſo diejenigen, aus deren Betrachtung ſich alles ſchlüſſen läßt, was wir nur von den Ei-

genſchaften Gottes erkennen können, und das Grundweſen derſelben hat, ob wohl in ſehr eingeſchränktem Grade, mit allen Eigenſchaften Gottes in ſofern eine Aehnlichkeit, wiefern der unendliche Vorzug Gottes vor ſeinen Geſchöpfen eine Gattung der Aehnlichkeit zuläßt, § 241. Mithin haben wir Grund, die vernünftigen Geiſter das Ebenbild Gottes zu nennen. Sie tragen ein phyſicaliſches Ebenbild Gottes in der Beſchaffenheit ihres Weſens. Und wiefern ſie ihren moraliſchen Zuſtand dem göttlichen Geſetze gemäß einrichten, welches ihnen die Regeln der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge zu beobachten vorſchreibt, welche Gott ſelbſt will, und ſo, wie ſie ſich auf das höchſte Weſen ſchicken, beobachtet: So können ſie auch ein moraliſches Ebenbild deſſelbigen abgeben. Nur muß man dieſes nicht zu weit ausdehnen, und ſich weder einbilden, daß Gott und die endlichen Geiſter nur dem Grade nach unterſchieden wären § 241; noch auch die Aehnlichkeit bis auf ſolche Eigenſchaften ausdehnen wollen, welche dem Begriffe ihrer Endlichkeit oder ihrem Verhältniſſe gegen Gott widerſprechen, z. E. wenn ſie independent ſeyn, oder ſich die Befugniß anmaſſen wollten, das Unrecht ohne Beruff zu ſtrafen. Das Original behält allezeit noch Vorzüge vor dem Ebenbide. Und dieſes muß auſſer

Dieſes muß man nicht zu weit ausdehnen.

der

der Aehnlichkeit, wodurch es ſein Ebenbild iſt, auch noch beſondere Eigenſchaften vor ſich haben. Es wäre ſonſt eben ſo geſchloſſen, als wenn man ſagen wollte, daß ein abgebildeter Menſch eine ebene Fläche ſey, weil das Bild deſſelben eine ebene Fläche wäre. Unterdeſſen da die Aehnlichkeit mit Gott der gröſte Vorzug iſt, den wir denken können: So wird ein Vernünftiger ſich daraus die gröſte Ehre machen, wenn er Gott in denenjenigen Stücken immer mehr und mehr ähnlich werden kan, darinnen die Vorrechte deſſelben ein Beſtreben nach einer Aehnlichkeit verſtatten, z. E. in der Erkenntniß der Wahrheit, welche alleſammt ihren urſprünglichen Sitz in dem göttlichen Verſtande hat, in der Liebe zu den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit, in der Gütigkeit, Wahrhaftigkeit, Weisheit u. ſ. f. Da in der moraliſchen Liebe ein Verlangen nach der Aehnlichkeit enthalten iſt: So kan man auch daraus abnehmen, daß ein ſolches Beſtreben Gott wohlgefällig ſeyn müſſe.

Die Aehnlichkeit mit Gott ſoll man ſich vor die gröſte Ehre ſchätzen.

§ 323.

Alle Kräfte der Geſchöpfe, und alle Vollkommenheit, die dadurch möglich iſt, iſt auch in Gott, aber nur eminenter § 238, d. i. es iſt etwas gleichgeltendes, aber unendlich beſſeres, in Gott, ſo, wie es der Begriff der unendlichen Vollkommen-

Was eine Anthropopathie iſt.

heit ſeines Weſens erfordert. Demnach können wir auch Gott die Kräfte, Handlungen und Wirkungen, die wir an den Geſchöpfen wahrnehmen, und an denen nur nicht ein moraliſches Böſes befindlich iſt, oder betrachtet wird, ebenfalls zuſchreiben, und die göttlichen attributa mit dem Namen derſelben benennen, dafern wir es nur nicht anders als alſo meinen, daß ſie ihm eminenter zukommen ſollen. Wir wollen alsdenn nur ſo viel damit ſagen, es ſey in Gott eine gewiſſe unendlich vollkommene Eigenſchaft, vermöge welcher er eben das, oder noch mehr und auf vollkommenere Art, ausrichte, oder vermöge welcher eine Aehnlichkeit mit denenjenigen Handlungen oder Wirkungen herauskomme, welche wir an gewiſſen Geſchöpfen, oder in einem gewiſſen Zuſtande derſelben, wahrnehmen. Eine ſolche Vorſtellungsart, da man wegen der Aehnlichkeit gewiſſer Wirkungen Gott eine Eigenſchaft der Geſchöpfe, die ihm in der That nicht zukömmt, beyleget, jedoch ſolches nicht anders verſtehet, als daß ihm etwas gleichgeltendes und beſſeres eminenter zukomme, heißt eine **Anthropopathie** oder **menſchliche Redensart von Gott**, welche demnach nichts anders, als ein tropiſcher Ausdruck von Gott iſt. Der Nutzen der Anthropopathie beſtehet darinnen, daß wir eines Theils von den Eigenſchaften Gottes mit wenig Wor-

Nutzen der Anthropopathien.

ten

ten reden können, ohne daß wir iedesmal durch eine ſcharfe Abſtraction, den Punct und die Gränzen der Aehnlichkeit Gottes und der Geſchöpfe aus einander ſetzen; und andern theils, daß auch diejenigen einen, obwohl concreten, und noch nicht gelehrten, iedoch wahren und in der Moral fruchtbaren, Begriff von den göttlichen Eigenſchaften ſich machen können, welche zu derjenigen ſcharfen metaphyſiſchen Abſtraction gar nicht geſchickt ſind, durch welche von denen göttlichen Eigenſchaften, wenn man ſie ohne eine ſolche Vergleichung denken will, alle Unvollkommenheit abgeſondert, und dasjenige, was ihm wirklich zukommen kan, beſonders gedacht werden muß. Die Anthropopathien ſind alſo im menſchlichen Leben ganz unentbehrlich, und ſehr bequem, wenn man nur die Leute einmal vor allemal unterrichtet, daß Gott in allen Stücken von unendlicher und unbegreifflicher Vollkommenheit ſey, ob man gleich auf menſchliche Weiſe von ihm rede, worauf auch ein iedweder, der ſeine Vernunft ein wenig brauchet, leichte von ſich ſelbſt fällt. Wir verfahren, wenn wir auf menſchliche Weiſe von Gott reden, alsdenn eben ſo, als wie wir es zu machen pflegen, wenn wir von den Geiſtern und den Eigenſchaften derſelben reden, da wir die Benennungen gemeiniglich von den Körpern hernehmen, ungeachtet wir die Geiſter nicht vor Körper halten,

Anderweitige Rechtfertigung derſelben.

ten, ſondern ihnen nur etwas ähnliches und und beſſeres zuſchreiben, welches wir ietzo in einer concreten Idee denken, welche wir noch nicht aufgelöſet haben, oder ietzo nicht auflöſen wollen, z. E. wir ſagen ein erleuchteter, ein geſchärfter Verſtand, eine hochtrabende Schreibart, ein erhitztes Gemüthe, eine brauſende Gemüthsbewegung u. ſ. f. Gleichergeſtalt brauchen wir auch umgekehrt von den Körpern ſolche Redensarten, welche von Geiſtern hergenommen ſind. Z. E. wie oft ſagen wir, ein anſtoſſender Körper **wolle** den andern bewegen. Die älteſten Sprachen gehen, wie ſie überhaupt mehrere und kühnere Tropos haben, und Redensarten lieben, welche Perſonen Dichtungen vorausſetzen, auch in denen Anthropopathien noch weiter, als die heutigen abendländiſchen, wiewohl dieſe letztern ſich derſelben doch auch häufig genug bedienen, und ſie gar nicht entbehren können. Wenn man hingegen Gott eine Eigenſchaft der Geſchöpfe, welche doch eine Endlichkeit mit ſich bringet, durch einen Irrthum im Ernſte zuſchreibet: So wird ſolches durch eine a potiori hergenommene Benennung Anthropomorphiſmus genennet, welcher entweder gröber ſeyn kan, z. E. wenn man Gott menſchliche Glieder beyleget; oder ſubtiler, z. E. wenn man ihm eine von auſſen kommende Empfindung, Schlüſſe, oder eine abwechſelnde Heftigkeit der Begierden zu-

Was anthropomorphiſmus iſt.

zuſchreibt. Da die Anthropopathien dem menſchlichen Verſtande nützlich und unentbehrlich ſind: So iſt es eine ungegründete Vermuthung, wenn einige ihren Urſprung aus dem Anthropomorphiſmo der Heyden herleiten wollen. Jedoch können wohl die Anthropopathien zum Anthropomorphiſmo zufälliger Weiſe Gelegenheit geben, nemlich wenn man dabey den richtigen Gebrauch ſeiner Vernunſt unterläßt.

Ob die Anthropopathien daraus entſtanden ſind.

§ 324.

Eintheilung der Anthropopathien.

Die Anthropopathien ſind zweyerley. Einige betreffen **anklebende Eigenſchaften**, d. i. ſolche, welche in dem Subjecte ſubſiſtiren, z. E. wenn man die Allwiſſenheit Gottes ein Hören oder Sehen, die Allmacht Gottes den gewaltigen Arm deſſelben nennet u. ſ. f. Andere betreffen **gewiſſe Arten zu verfahren und auſſer ſich zu wirken**, z. E. wenn man ſaget, Gott laſſe ſich bey erfolgender Beſſerung der zugedachten Strafe reuen, d. i. es erfolgen eben die Wirkungen, welche bey den Menſchen zu der Zeit erfolgen, wenn ſie ihr Vorſatz wiederum reuet; oder wenn man ſpricht, Gott ſpottet der Anſchläge ſeiner Feinde, d. i. indem er die Vergeblichkeit derſelben einſiehet, und indem ſie ihn nicht beunruhigen, ſondern von ihm vernichtet werden, und ihre Thorheit bekannt gemacht wird, ſo führet er ſich gegen dieſelben eben

ſo auf, als wie diejenigen zu thun pflegen, die der Anſchläge ihrer Feinde nur ſpotten. Wenn man daher eine Anthropopathie aufſlöſen will, weil ſie nur eine concrete und ſehr undeterminirte Art der Vorſtellung iſt: So iſt die Hauptregel, daß man ſie auf eine Gott geziemende Art θεοπρεπῶς erklären muß. So erklären wir auch die körperlichen Redensarten, welche wir von Geiſtern gebrauchen, dennoch auf eine Art, die ſich vor die Geiſter ſchicket, und wir verſtehen, wenn ich alſo reden darf, dasjenige πνευματοπρεπῶς, was wir von ihnen σωματοπαθῶς geſagt haben. Indem wir die Anthropopathien auflöſen: So finden wir zuweilen, daß die Eigenſchaft der Geſchöpfe, welche wir Gott zuſchrieben, ihm auch **wirklich** zukomme, **aber nur auf eine vollkommenere Art**, und mit Abſonderung alles deſſen, was eine Endlichkeit anzeiget, z. E. da der Zorn ſeinem Weſen nach eine heftige Verabſcheuung des Unrechts iſt: So kömmt Gott, wenn wir nur die veränderliche Heftigkeit und die damit im menſchlichen Gemüthe verknüpfte Unruhe abrechnen, der Zorn hernach in ganz eigentlichem Verſtande zu. Nemlich der **Zorn Gottes** iſt die Verabſcheuung des moraliſchen Böſen in Gott, wiefern dieſelbe ein Grund zu der beſtrafenden Gerechtigkeit wird. Bey andern Anthropopathien aber gehet es nicht an, daß wir das Weſen der Sache ſelbſt,

Wie man die Anthropopathien auflöſen ſoll.

Unterſchied dabey.

Was der Zorn Gottes iſt.

davon ſie hergenommen wird, Gott in irgend einem Grade beylegen könnten, weil es an und vor ſich ſelbſt eine Unvollkommenheit mit ſich bringet. Alsdenn ſehen wir alſo nur auf eine **Aehnlichkeit**, welche ſich in dem Vermögen, und in den **Folgen** und **Wirkungen** derjenigen Sache befindet, davon die Anthropopathie hergenommen wird. Z. E. ſo verhält es ſich, wenn wir Gott eine Reue der zugedachten Straſe, oder ein Spotten ſeiner Feinde zuſchreiben.

§ 325.

Ob wir von Gott nichts als Anthropopathien wiſſen.

Einige geben vor, als wenn wir von Gott gar nichts als Anthropopathien wüßten, welches manche aus guter, andere aber aus ſehr ſchlimmer Abſicht behaupten wollen. Ich hoffe aber, daß der Augenſchein in der bisherigen Abhandlung ſogleich das Gegentheil darthun ſoll. Wenn wir die Anthropopathien auflöſen und erklären: So bekommen wir allerdings attributa, welche Gott wahrhaftig zukommen, nur daß wir das innerliche Weſen derſelben nicht mit völliger Determination denken können. **Das Poſitive, welches wir alsdenn von Gott erkennen, iſt theils etwas relativiſches, theils etwas undeterminirtes**, ich meine etwas, davon wir zwar den allgemeinen Begriff haben, welcher aber noch nicht mit den innerlichen Determinationen, welche zu ſeiner Vollſtändigkeit gehören,

Wie die Begriffe von Gott ohne Anthropopathie beſchaffen ſind.

hören, erfüllet iſt. **Das übrige iſt in unſern Begriffen von Gott negativiſch**, und eben durch den negativiſchen Theil deſſelben müſſen wir die Endlichkeit davon hinweg ſchaffen. Aus dieſem allen erfolget aber, daß diejenigen Begriffe von den Eigenſchaften Gottes, darinnen wir etwas denken, das ihm wirklich zukommt, wenn ſie recht deutlich werden ſollen, gar ſchwer ſind, und nicht anders als durch eine vielfache und ſubtile Abſtraction entſtehen können, welche eine gute Erkenntniß und Uebung in der Ontologie und Vernunftlehre voraus ſetzet. Es giebt Leute, welche die gröbſten Irrthümer darunter verbergen, daß ſie ſolche Eigenſchaften Gottes, welche ihm doch mit gehöriger Vorſichtigkeit im eigentlichen Verſtande zukommen, unter dem Vorwande leugnen, als ob es leere Anthropopathien, oder vielmehr Anthropomorphiſmi, wären, welche man nur dem Pöpel zu Gefallen eingeführet hätte. Z. E. einige geben vor, Gott könne nicht **beleidiget werden**, oder zürnen. Denn zur Beleidigung gehöre, daß man einem gewiſſe Mittel ſeiner Glückſeligkeit entziehe, und der Zorn ſey eine Unordnung und Verwirrung des Gemüthes. Allein hiermit führet man nur eine Art der Beleidigung an, welche ſich freylich auf Gott nicht ſchicket. Die **Beleidigung** überhaupt aber beſtehet darinnen, wenn man

Manche verbergen Irrthümer unter dem Vorwande der Anthropopathien.

Ob Gott beleidiget werden könne.

einem nicht leiſtet, was er doch mit Rechte fordern kan. Und ſo kömmt der Begriff Gott ganz eigentlich zu § 284, 285. Bey dem Zorne darf man nur die veränderliche und das Gemüth verwirrende Heftigkeit abrechnen, ſo kömmt das übrige, was eben das Weſen des Zornes überhaupt ausmachet, Gott ebenfalls im eigentlichen Verſtande zu § 324.

* * * * * * * * * * * * * * * * * *

Das III Capitel,
Von
den Wirkungen Gottes.

§ 326.

Unter denen Wirkungen Gottes verſtehen wir hier nicht die Actionen Gottes, nicht einmal die actiones transeuntes, ſondern wir nehmen das Wort Wirkung in der genaueſten Bedeutung § 68, und meinen dadurch dasjenige, was durch die göttlichen actiones transeuntes wirklich gemacht wird, von der göttlichen Action ſelbſt aber unterſchieden iſt. Wir reden demnach von den Arten der Wirkſamkeit, wodurch ſich Gott bey und in einer ieden Welt thätig erzeigen müſſe oder könne, oder was er bey und in einer ieden Welt thue oder thun könne. Damit die Materien, welche Gott betreffen, nicht von einander geriſſen werden:

Was hier Wirkungen Gottes heiſſen.

den: So wird es am beqvemſten ſeyn, an dieſem Orte davon zu handeln. Etliche Sätze, die darzu nöthig ſind, werden in der Koſmologie noch ferner ins Licht geſetzet werden. Wir können ſie aber auch hier ſchon vor bekannt annehmen, weil im vorigen ſchon ſo viel Grund davon angegeben iſt, als zur Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit erfordert wird.

§ 327.

Die erſte Wirkung Gottes in Anſehung einer Welt iſt die Schöpfung.

Die erſte Wirkung Gottes in Anſehung einer Welt iſt die **Schöpfung** derſelben, das iſt diejenige Wirkung Gottes, da durch eine Thätigkeit ſeines Willens § 313 die Welt, welche zuvor nicht war, zur Wirklichkeit gekommen iſt. Zum Beweiſe, daß die Welt von Gott erſchaffen ſey, beruffe ich mich auf das ganze erſte Capitel von der Exiſtenz Gottes. Es gehöret aber darzu, theils daß Gott die einfachen Subſtanzen und ihre Grundkräfte hervor gebracht hat § 144, 145, welches die **Schöpfung im engern Verſtande** heiſſen kan; theils daß er dieſelben in gewiſſer Ordnung mit einander verknüpfet hat, welches, überhaupt betrachtet, eine Wirkſamkeit iſt, welche dem göttlichen Weſen nicht ſo, wie die vorige, an und vor ſich ſelbſt ſchlechterdings eigen iſt. Es können auch endliche Subſtanzen gewiſſe Verknüpfungen von Dingen, die ſchon da ſind, verurſachen, iedoch nur in

Was die Schöpfung im engern Verſtande iſt.

denen-

denenjenigen Dingen, welche ihren Kräften unterworfen ſind § 145. Nur die Verknüpfung der Dinge in der ganzen Welt überſteiget ihre Fähigkeit. Wenn man beydes zuſammen nimmt, ſowohl die Hervorbringung der einfachen Subſtanzen und ihrer Grundkräfte als die Verknüpfung derſelben, wodurch eine Welt daraus wird: So nennet man ſolche das **Werk der Schöpfung.**

Was das Werk der Schöpfung heiſſet.

§ 328.

Zur Erläuterung deſſelben kan folgendes dienen. Die Schöpfung im engern Verſtande nennet man die Hervorbringung eines Dinges aus Nichts. Dieſes heißt nicht ſo viel, als ob das Nichts die wirkende Urſache von der Entſtehung der Dinge oder der Zeug ſeyn ſollte, daraus ſie gemacht worden wären, wie diejenigen auf eine ziemlich unverſtändige Weiſe dieſen Ausdruck annehmen, welche gerne die Schöpfung aus Nichts vor etwas widerſprechendes ausgeben wollen. Etwas aus Nichts hervorbringen heißt nur ſo viel, als durch ſeine thätige Kraft machen, daß etwas, welches zuvor nicht war, weder actu noch potentia § 64, worzu nemlich noch keine endliche Grundkraft, oder noch darzu auch kein Subject, vorhanden war, zu ſeyn anfange. Ferner iſt zu erinnern, daß ſowohl die Hervorbringung einer Grundkraft, als auch einer bloſſen Verknüpfung, Bewegung und Verände-

Erläuterung, was die Schöpfung aus Nichts heiſſe.

Daß die Schöpfung aus Nichts nicht ſchwerer zu glau-

ben ſey, als irgend eine andere Wirkung Gottes.

änderung ſchon daſeyender Dinge, wofern ſie von Gott geſchehen ſoll, eben ſo unbegreifflich ſey, als die Hervorbringung einer einfachen Subſtanz. Denn bey der Hervorbringung einer Grundkraft entſtehet ebenfalls etwas, welches zuvor nicht war, und dazu auch in keinem endlichen Dinge eine Kraft da war. Die Verknüpfung und Veränderung ſchon daſeyender Dinge aber iſt auch nicht anders begreifflich, als wiefern die wirkende Urſache der Bewegung fähig, und mit den nöthigen Werkzeugen verſehen iſt. Folglich muß die Schöpfung bloß durch das kräftige Wollen Gottes geſchehen ſeyn. Und die Hervorbringung der einfachen Subſtanzen iſt demſelben nicht ſchwerer, ſie iſt auch nicht ſchwerer zu glauben, als irgend eine andere Wirkung Gottes, welche nur in der Veränderung eines Zuſtandes beſtehet § 313.

§ 329.

Die andere Wirkung Gottes iſt die Erhaltung, welche der Annihilation entgegen geſetzt iſt.

Die andere Wirkung Gottes iſt diejenige **Erhaltung der endlichen Subſtanzen und ihrer Grundkräfte, welche der Annihilation oder Vernichtung entgegen geſetzt iſt.** Die Vernichtung iſt das Aufhören der Exiſtenz eines einfachen Dinges, oder einer Grundkraft deſſelben. Folglich iſt die derſelben entgegengeſetzte Erhaltung nichts anders, als diejenige Wirkſamkeit Gottes, wodurch die Subſtanz und das Grundweſen der ſchon

exiſti-

exiſtirenden einfachen und endlichen Dinge fortdauret. Ich ſchränke die göttliche Erhaltung mit Bedacht nur auf die einfachen Subjecte und ihre Grundkräfte ein. Denn nach Vorausſetzung derſelben brauchet man hernach nicht nach dem Grunde von der Fortdauer ſolcher Dinge beſonders zu fragen, welche von jenen als von wirkenden Urſachen oder von Exiſtentialgründen § 79 abhangen. Daß aber die erſtern einer Erhaltung Gottes nöthig haben, beweiſe ich folgendergeſtalt. Die Exiſtenz der endlichen Subſtanzen und ihrer Grundkräfte iſt zufällig, und hat alſo irgend einmal eine wirkende Urſache gehabt § 31, 33. Nun brauchet ſie entweder auch eine wirkende Urſache zu ihrer Fortdauer, oder ſie brauchet keine. Wenn man ſagt, ſie brauche keine: So müßte man die Exiſtenz vor etwas halten, daß man vermöge des Begriffs davon, ſie möchte nothwendig oder zufällig ſeyn, niemals fragen dürfte, warum ſie in den folgenden Augenblicken fortdauerte, wenn ſie nur in irgend einem Augenblicke da wäre. Dieſes nähmen wir aber ohne allen Beweisgrund an, und handelten gleichwohl dem Weſen unſeres Verſtandes zuwider, welchem es natürlich iſt, ſo lange zu fragen, **warum** etwas iſt, bis er auf etwas kommt, da er nicht weiter alſo fragen kan, oder da er einen Grund verſtehet, warum er nicht weiter alſo fragen dürfe. Denn in dem

Daß ſich dieſe Erhaltung Gottes nur auf die einfachen Subſtanzen und Grundkräfte erſtrecket.

Beweis, daß dieſelben einer Erhaltung Gottes bedürfen.

Begriffe der Exiſtenz überhaupt iſt gewiß nichts enthalten, wodurch man genöthiget würde, die Unaufhörlichkeit derſelben wenigſtens ſo lange zuzugeben, bis ihr etwan durch eine poſitive Thätigkeit Gottes ein Ende gemacht würde. Ferner würde auch hiermit der Unterſchied zwiſchen der Art zu exiſtiren, welche ſich bey den nothwendigen und welche ſich bey den zufälligen Dingen befindet, indem ſie fortdauern, aufgehoben. Folglich muß die Fortdauer der zufälligen Dinge allerdings eine Urſache haben. Nun kan nicht etwan der vorhergehende Augenblick der Exiſtenz die Urſache ſeyn, welche den folgenden hervorbrächte. Denn ein Augenblick hat nicht die Natur einer wirkenden Urſache; ſondern er iſt ein äuſſerliches Exiſtential-abſtractum. Die Urſache muß alſo in einer Thätigkeit des göttlichen Willens liegen. Dieſe Thätigkeit iſt entweder eine ſolche, die ehemals geſchehen, ietzo aber nicht mehr eine actio tranſiens iſt, und noch geſchiehet: Oder ſie iſt eine ſolche, die noch ietzo als eine actio tranſiens geſchiehet. Den erſtern Fall müßte man ſich alſo vorſtellen, daß Gott durch ſeinen Willen vielleicht der Welt in dem erſten Augenblicke ſo viel Kraft geben könne, daß ſie vermöge derſelben hernach etliche tauſend Jahre fortdauerte. Darauf antworte ich aber, daß man ſich dieſelbige Kraft doch auch nicht anders ohne nur als ein zufälliges Ding vorſtellen kön-

könne, wodurch man alſo nicht weiter kommt, ſondern in den folgenden Augenblicken immer noch fragen kan, warum ſie ſelbſt fortdauere. Oder man müßte ſich etwan bloß auf den göttlichen Willen beruffen wollen, und ſagen, die Welt dauere durch die Kraft desjenigen Willens Gottes fort, durch welchen er bey der Schöpfung gewollt hat, daß ſie ſo, oder ſo lange, dauren ſoll. Ich werde aber hier ſo gleich fragen, von was vor einem Willen man rede, ob er ein Decretum immanens oder tranſiens ſeyn ſoll § 311? Iſt er ein Decretum immanens: So iſt es widerſprechend zu ſagen, daß die Welt dadurch fortdauere. Soll es aber ein Decretum tranſiens ſeyn: So widerſpricht man ſich, und macht während der ganzen Zeit, da die Welt daueret, ein bloſſes immanens daraus, wofern daſſelbe nicht in allen Augenblicken fortdaueret. Folglich haben wir, was wir wollen, nemlich daß die einfachen Subſtanzen und ihre Grundkräfte in der Welt beſtändig durch eine actionem transeuntem Gottes fortdaueren müſſen, und eben die Bewirkung der Fortdauer durch dieſelbe heißt die Erhaltung. Uebrigens da wir die innerliche Beſchaffenheit der göttlichen Actionen nicht verſtehen können: So geſchiehet es ohne Grund, wenn man die göttliche Action, wodurch die Welt fortdaueret, mit derjenigen vor einerley hält, wodurch ſie erſchaf-

Ob die Erhaltung der Welt eine fortgeſetzte Schöpfung iſt.

ſchaffen worden, und deßwegen die Erhaltung der Welt eine fortgeſetzte Schöpfung nennet.

§ 330.

Beantwortung etlicher Einwürfe wider die göttliche Erhaltung.

Dieſer erwieſenen Erhaltung der Welt werden bisweilen allerhand nichtige Einwürfe entgegen geſetzet. Manche bilden ſich ein, Gott würde vollkommener ſeyn, wenn er eine Welt erſchaffen könnte, welche er nicht zu erhalten brauchte, und wenn er einem Dinge ſo viel Realität geben könnte, daß es keiner Erhaltung nöthig hätte. Ich antworte, was an ſich unmöglich iſt, das muß man nicht zur Vollkommenheit Gottes rechnen. Warum rechnet man es nicht auch lieber zu ſeiner Vollkommenheit, daß er viereckigte Cirkel machen könne? Andere können ſich von der Nothwendigkeit der Erhaltung deßwegen nicht überreden, weil ſie an den Werken der Baumeiſter und Künſtler ſehen, daß ihr Werk, nachdem es einmal zu Stande gebracht worden, hernach fortdauert, ohne daß es von ihnen erhalten wird. Hier ſollte man aber bedenken, daß z. E. der Baumeiſter das Haus nicht aus ſolcher Materie zuſammen ſetze, deren Exiſtenz von ihm dependiret, ich meine, daß er es nicht aus einfachen Subſtanzen zuſammen ſetze, denen er ſelbſt, da ſie zuvor nicht geweſen, die Wirklichkeit gegeben hätte. Der Baumeiſter iſt

vom

vom Hauſe keine zureichende Urſache. Die Baumaterialien haben ihre Exiſtenz ohne ſein Zuthun, und würden auch fortgedauert haben, wenn kein Haus daraus gemacht worden wäre. Jetzo aber, da eins daraus gebauet worden, bleiben ſie in der gemachten Verbindung, vermöge derjenigen Dauerhaftigkeit ihrer Natur, und vermöge derjenigen Geſetze der Verknüpfung, welche von dem Baumeiſter gar nicht abhangen. So verhält es ſich mit allen Werken der menſchlichen Kunſt. Daher ſchicken ſich dergleichen Exempel zur Erläuterung derjenigen Frage gar nicht, da wir wiſſen wollen, ob Gott diejenigen einfachen Subſtanzen und ihre Grundkräfte erhalten müſſe, denen allererſt er ſelbſt durch eine Wirkſamkeit ſeines thätigen Willens die Wirklichkeit gegeben hat, und deren Wirklichkeit alſo von ihm, als von der einzigen und zureichenden Urſache, abhanget.

§ 331.

Die dritte Wirkung Gottes iſt die Erhaltung der Welt, welche dem Untergange oder Auseinandergehen entgegen geſetzt iſt.

Die dritte Wirkung Gottes in Anſehung der Welt iſt diejenige **Erhaltung der Welt**, oder des Nexus coſmici, **welche** nicht der Annihilation, ſondern nur **dem Untergange**, nemlich dem Auseinandergehen und der Zerſtörung der zweckmäßigen Ordnung der Dinge in der Welt **entgegen geſetzet iſt.** Es wird erwieſen werden, daß ſich in einer Welt Geiſter und Ma-

Materie befinden müſſen. Die materiellen Theile haben keinen Verſtand, und wiſſen nicht, wie ſie ſich gegen einander bewegen ſollen. Und wollte man etwan eine allgemeine anziehende Kraft eines ieden Theilgens gegen alle andere annehmen: So entledigte man ſich hiermit keiner Schwierigkeit, weil dieſelbe weder ſelbſt eine Grundkraft ſeyn § 74, noch aus dem Weſen der einzelnen materialen Theilgen als möglich begriffen werden kan. Gleichwohl iſt in einer Welt Bewegung. Ja auch die Geiſter können dieſelben nach ihrem Belieben hervorbringen oder ändern. Daher iſt kein dauerhafter Zuſammenhang der Theile in der Welt möglich, durch welchen ſie beſtändig ein ordentliches Syſtema ausmachen könnten, wofern ſie nicht zuletzt Gott durch ſeine Allmacht zuſammen hält und zuſammendrücket. Die Naturlehre erläutert dieſes ziemlichermaſſen a poſteriori. Denn die Erfahrung lehret, daß ſich alle natürliche elaſtiſche Körper in einer Spannung und widernatürlichen Zuſammendrückung befinden. Daher ſie auch, wenn auf einer Seite der Widerſtand weggenommen wird, ſich gegen dieſelbe bewegen. Es läßt ſich auch die Schwere, und der Zuſammenhang der Körper, nicht ohne einen gewiſſen Druck von auſſen begreiffen, welcher ſie im erſten Falle gegen einen gewiſſen Mittelpunct, im andern aber unter einander ſelbſt zuſammendrü-

Wie die Naturlehre dieſelbe a poſteriori erläutert,

drücket. Was wir nur in der Naturlehre von dem Urſprunge derjenigen lebendigen Bewegung, die von bloß materialen Urſachen herkommt, determinirtes ſagen können, das kommt auf eine ſolche Ungleichheit des Druckes und Gegendruckes an, welche zuletzt eine Zuſammendrückung der ganzen Erdkugel, ja der ganzen Welt, voraus ſetzet. Wenn man hiermit die Schöpfungshiſtorie aus der heiligen Schrift vergleichet: So wird man eine angenehme Uebereinſtimmung wahrnehmen, weil man hiermit einen genugſamen Nutzen von derjenigen göttlichen Einrichtung ſiehet, vermöge welcher er den größten Theil der Waſſer über die Ausbreitung der Himmel geſetzet, und dadurch einer ſolchen Materie die äuſſerſte Stelle unter allen angewieſen, welche geſchickt genung iſt, die erforderliche Zuſammendrückung des Weltgebäudes zu befördern, ohne daß man ihr, da ſie ſelbſt von nichts weiter gedruckt werden kan, eine Schwere zuſchreiben, oder einen Fall derſelben beſorgen darf.

welches auch durch die H. Schrift beſtätiget wird.

§ 332.

Wenn nun ſolchergeſtalt in der Welt ſowohl die einfachen Subſtanzen und ihre Grundkräfte fortdaueren, als auch ihre Verknüpfung erhalten wird: So agiren ſie hernach ein iedwedes nach ſeinen Umſtänden. Dadurch entſtehen mancherley Ab-

Die göttliche Erhaltung der Dinge in der Welt iſt entweder eine unmittelbare oder mittelbare.

wechſelungen in den Schranken ihrer Thätigkeit, Bewegungen, Zuſammenſetzungen, Abſonderungen und Verhältniſſe § 145, welche von den Kräften der erhaltenen Subſtanzen, und der Fortdauer der Geſetze ihrer Verknüpfung, nicht aber von einer göttlichen Action unmittelbar, dependiren. Jedoch ſetzen ſie dieſelbe mittelbar voraus. Demnach iſt die **göttliche Erhaltung** der Dinge in der Welt in die **unmittelbare** und **mittelbare** einzutheilen.

§ 333.

Ferner iſt ſie entweder eine Erhaltung der Wirklichkeit oder der Möglichkeit.

So lange nun keine Grundthätigkeiten der Freyheit § 83 darzwiſchen kommen: So erfolgen alle Dinge in der Welt vermöge derer voraus geſetzten Subſtanzen, Grundkräfte und Verknüpfungen aus der göttlichen Erhaltung unausbleiblich § 126, 129. Die freyen Subſtanzen aber können ſich bey einerley Umſtänden auf mancherley Weiſe ſelbſt determiniren, davon der göttlichen Erhaltung nicht mehr als die Möglichkeit zuzuſchreiben iſt. Demnach iſt die göttliche Erhaltung in die **Erhaltung der Wirklichkeit** und in die **Erhaltung der Möglichkeit** einzutheilen. Die letztere findet bey den freyen Thaten, und was davon abhanget, ſtatt. Die erſtere aber kömmt allen übrigen Dingen zu.

Wiefern Gott bey denen böſen

Hieraus läßt ſich die Frage, welche manchen ſo ſchwer geſchienen, mit leichter Mühe

he entſcheiden, wieferne Gott bey den moraliſchböſen Handlungen der Geſchöpfe concurrire. Das iſt unmöglich und ſtreitet mit den Eigenſchaften Gottes, daß er ſie unmittelbar hervorbringe, oder auch mittelbar determinire, welches letztere dem erſteren im Effecte gleich gelten würde. Es würde auch, ſo bald man Gott zum Urheber des Böſen machen wollte, der Urſprung des moraliſchen Böſen nicht erkläret, ſondern vielmehr alles moraliſche Böſe aufgehoben und geleugnet, wodurch man ſich ſelbſt widerſpräche. Denn es könnte ja ſodann nicht mehr etwas ſeyn, das Gott mißfiele, oder das er verbieten und beſtrafen könnte, und bey denen, die es thun, fiele alle Schuld und moraliſche Zurechnung hinweg. Die nothwendige und unvermeidliche Concurrenz Gottes bey denen moraliſchböſen Thaten beſtehet darinnen, daß Gott zu der Zeit, wenn das Böſe geſchiehet, dennoch die Subſtanz und das Grundweſen des Sünders erhält. In dem letztern liegt die Möglichkeit zum Böſen, deſſen Wirklichkeit aber allererſt durch eine nicht nothwendige Richtung des freyen Willens dieſes oder anderer Geſchöpfe zur Wirklichkeit gekommen. Indem Gott alſo das Grundweſen eines Sünders unmittelbar erhält: So erhält er die Möglichkeit der Sünde mittelbar. Dieſes iſt aber Gott nicht unanſtändig. Er nimmt

Handlungen concurriret.

auch an der Schuld des moraliſchen Bö-ſen dadurch keinen Antheil. Denn eben diejenige Einrichtung des Grundweſens in einem vernünftigen Geiſte, wodurch das moraliſche Böſe möglich wird, iſt, wenn man ſie auf einer andern Seite betrachtet, auch diejenige, wodurch das moraliſche Gu-te möglich wird. Und zu dieſem ſollte ſie nach der göttlichen Abſicht angewandt wer-den: Er mußte aber ſeiner eigenen höch-ſten Vollkommenheit wegen erfordern, daß ſie freywillig darzu angewandt würde § 281. Die übrige Concurrenz Gottes bey dem mo-raliſchen Böſen iſt zufällig, und kan gar mannichfaltig ſeyn, z. E. er kan es einſchrän-ken und verhindern. Er kan das Materiale der böſen Thaten zum Mittel guter Folgen machen. Er kan davor warnen, und da-von abmahnen, oder bey der Zulaſſung deſ-ſelben die Zeit, den Ort, die Art und Wei-ſe, wie es ſoll geſchehen können, beſtimmen u. ſ. f.

§ 334.

Die vierte Wirkung Gottes iſt die Regie-rung der Welt.

Da die Welt um gewiſſer Endzwecke willen gemacht werden muß § 289: So müſſen auch die Begebenheiten und Ver-knüpfungen der Dinge in der Welt zu die-ſen Endzwecken abgerichtet werden. Dem-nach iſt die vierte Wirkung Gottes die **Regierung der Welt**, welche derowe-gen nichts anders, als die vorſetzliche Ab-

rich-

richtung der Begebenheiten auf die Endzwecke der Welt, iſt. Die Nothwendigkeit dieſer Wirkung Gottes kan man auch ſchon aus dem Begriffe der unendlichen Vollkommenheit ſogleich einſehen. Denn was könnte wohl dem vollkommenſten Weſen anſtändigers geſagt werden, als daß es vor alles Sorge trage, ohne daß ihm dieſe Sorge beſchwerlich werde? Dieſe Vollkommenheit kommt ihm alſo unſtreitig zu, wenn es alle mögliche Vollkommenheiten haben ſoll. A poſteriori fällt uns die Gewißheit derſelben ſehr häufig und faſt ſinnlich in die Augen. Man bedenke unterdeſſen z. E. nur dieſes einzige, daß unter denen Menſchen die Perſonen beyderley Geſchlechtes beſtändig bey nahe in gleicher Anzahl gebohren werden, und die Zahl der Mannsperſonen nur einen ſolchen Ueberſchuß hat, wie er bey denen Gefährlichkeiten, dabey viele aufgeopfert werden, zur Erhaltung einer beynahe völligen Gleichheit nöthig war. *

§ 335.

Die Richtſchnur, nach welcher ſich Gott in der Regierung der Welt richtet, ſind alſo ſeine Endzwecke. Da nun die Möglichkeit und Einrichtung der formalen und objecti- Welches die Richtſchnur der göttlichen Regierung der Welt iſt.

vi-

* Siehe **Bernh. Nieuwetyts** rechter Gebrauch der Weltbetrachtung. Die 17. Betracht. p. 212 ꝛc. der Ueberſetzung Hn. D. Segners.

viſchen Zwecke in denen ſubjectiviſchen § 289 gegründet iſt: So **ſind die ſubjectiviſchen Endzwecke Gottes, nemlich die Grundverlangen des göttlichen Weſens, vor die urſprüngliche Richtſchnur der göttlichen Regierung der Welt zu halten.** Gott kan nemlich die Welt nicht anders als nach ſeiner Weisheit, Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit regieren.

Die Grundverlangen des göttlichen Weſens ſind die urſprüngliche Richtſchnur.

Die vernünftigen Geiſter ſind die letzten objectiviſchen Endzwecke Gottes.

Weil vermöge der göttlichen Vollkommenheit der formale Endzweck der Welt etwas ſeyn muß, das durch freye Thaten erhalten wird § 281, deren aber nur **die vernünftigen Geiſter** fähig ſind § 83: So ſind dieſe leztern **vor den letzten objectiviſchen Endzweck der Regierung der Welt zu halten,** zu welchem ſich die Einrichtungen und Regierungen der andern Dinge nur als Mittel verhalten. Folglich iſt es irrig, wenn man die mechaniſchen Vollkommenheiten der Welt, ich meine die maſchinenmäßige Folge, vermöge welcher das nachfolgende immer durch das vorhergehende in einem ununterbrochenen Laufe der Natur determiniret wird, vor den Zweck und die Richtſchnur der Regierung der Welt ausgiebt. Denn obgleich dieſe Ordnung hochzuſchätzen iſt: So hat ſie doch nicht mehr als die Natur eines Mittels. Da nun nach den Regeln der Weisheit ſich die Mittel nach dem Zwecke richten müſſen, auch bedürfenden Falles dem Zwecke gar

auf-

aufgeopfert werden können: So muß Gott in der Regierung der mechaniſchen und phyſicaliſchen Vollkommenheiten der Welt die Sachen alſo einrichten, wie es ſeine Endzwecke mit den vernünftigen Geiſtern erfordern oder zulaſſen. Und jene müſſen hintan geſetzet werden, und eine Ausnahme leiden, wenn ſonſt die Endzwecke Gottes, die er mit den vernünftigen Geiſtern hat, Abbruch leiden müßten.

§ 336.

Die göttliche Regierung iſt entweder eine zulaſſende, oder poſitiv regierende, oder negativ regierende.

Weil Gott bey der Regierung der Welt die Begebenheiten auf mancherley Art zu ſeinen Endzwecken abrichten kan: So findet man darinnen den Grund, die **göttliche Regierung** in die **zulaſſende**, in die **poſitiv regierende** und in die **negativ regierende** einzutheilen. Die **zulaſſende Regierung Gottes** beſtehet darinnen, daß er etwas um eines ausdrücklichen Endzwecks willen zuläßt, indem er dasjenige, was er zuläßt, künftig zu einem Mittel gewiſſer Abſichten machen will. Man verwirre die zulaſſende Regierung Gottes nicht mit derjenigen Zulaſſung, da er etwas, welches aus dem Daſeyn und der Verknüpfung gewiſſer Dinge als ein Nebenumſtand zugleich mit entſtehet, deßwegen zuläßt, weil es ſeine Endzwecke nicht hindert, und er es alſo nicht zu verwehren nöthig hat, z. E. wenn ein Menſch ums Leben kommt: So

Was die zulaſſende Regierung Gottes iſt.

Sie iſt nicht mit der bloſſen Zulaſſung zu verwirren.

muß

muß dabey nothwendig eine zulaſſende Regierung Gottes ſtatt finden, weil die Menſchen unter die letzten Zwecke Gottes gehören. Man kan aber nicht eben ſo ſchlüſſen, wenn ein Vogel eine Fliege erhaſchet, ſondern es kan alsdenn eine bloſſe Zulaſſung ſeyn. Ohne göttliche Zulaſſung kan kein Sandkörngen vom Winde fortbeweget werden. Man kan aber nicht bey ieder Bewegung eine ausdrückliche Regierung Gottes behaupten. Denn es kan ſeyn, daß die ietzige Lage eines Sandkörngens aus denenjenigen bewegenden Kräften, welche um eines gewiſſen Endzwecks willen da ſind, und regieret werden, bey der einmal vorhandenen Welt, als ein Nebenumſtand zugleich mit entſtehet, und wiefern er nur die vorherbeſtimmten Endzwecke nicht hindert, zugelaſſen werden kan. Denn es iſt der Weisheit gemäß, in demjenigen, was ſchon vorhanden iſt, ohne Zweck keine Aenderung vorzunehmen. Das **poſitive Regieren** geſchiehet dadurch, wenn Gott die Mittel zu einem Endzwecke ſelbſt ganz oder zum theil hervorbringet, befördert, und darauf abrichtet. Z. E. die Jahreszeiten entſtehen durch eine poſitive Regierung Gottes. Die **negative Regierung** beſtehet darinnen, daß Gott unter etlichen möglichen Handlungen, welche ein gewiſſer Geiſt thun will, alle bis auf eine verhindert, daß daher dieſelbe noch übrige einige erfolget, und zwar der-

Was die poſitive Regierung iſt.

Worinnen die negative Regierung beſtehet.

dergeſtalt, daß er dieſes um eines ausdrücklichen Endzwecks willen thut, worzu dergleichen Regierung derſelben Handlung künftig etwas beytragen ſoll.

§ 337.

Die göttliche Regierung iſt in Anſehung der vernünftigen Geſchöpfe ein Reich Gottes.

Denen vernünftigen Geiſtern muß Gott ein wahrhaftig moraliſches Geſetz geben § 284. Nachdem ſie ſich in Anſehung deſſelbigen bezeigen: So werden ſie der Belohnungen oder der Beſtrafung § 297, 298. fähig. Nun heißt ein ſolches Syſtema, darinnen gewiſſe unterworfene von einem independenten Oberherrn dergeſtalt beherrſchet werden, daß ihnen ſein Wille gewiſſe moraliſche Verbindlichkeiten auflegt, durch deren Uebertretung ſie ſich Strafe zuziehen, ein **Reich**. Folglich iſt die Regierung Gottes in Anſehung der vernünftigen Geſchöpfe, ein **Reich Gottes** (civitas Dei).

§ 338.

Was die Vorſehung oder Vorſorge Gottes iſt.

Die Sorge Gottes vor die Geſchöpfe d. i. der Inbegriff alles deſſen, was er in Anſehung derſelben um gewiſſer Endzwecke willen thut, oder veranſtaltet, heißt die **Vorſehung** oder **Vorſorge Gottes**. Die Vorſorge Gottes beſtehet demnach aus der **Erhaltung** und **Regierung**. Man theilet ſie ein in die **allgemeine** und **beſondere Vorſorge** Gottes. Die **beſondere** Vor-

Sie iſt entweder eine allgemeine oder beſondere.

Vorſorge Gottes heißt diejenige, welche mit letzten objectiviſchen Zwecken Gottes zu thun hat. Die **allgemeine Vorſorge Gottes** aber heißt, welche mit ſolchen Dingen zu thun hat, welche nur die Natur der Mittel an ſich haben. Demnach ſtehen alle vernünftige Geiſter unter der beſondern Vorſehung Gottes. Sie haben ſich aber von derſelben um ſo vielmehr Gutes zu verſehen, iemehr ſie ſich der Güte Gottes durch Tugend fähig machen. Aus dieſem Satze flieſſen in der practiſchen Philoſophie wichtige Wahrheiten, z. E. daß man Gott vertrauen, mit ſeinem Stande und Schickſale zufrieden ſeyn ſolle u. ſ. f.

Die vernünftigen Geiſter ſtehen unter der beſondern Vorſorge Gottes, aber in verſchiedenem Grade.

§ 339.

Die Regierung Gottes iſt in die prädeterminirende und wunderthätige einzutheilen.

In Anſehung der Mittel und Wege, deren ſich Gott bedienet, um gewiſſe Begebenheiten zu ſeinen Endzwecken abzurichten, es geſchehe nun durch was vor eine Art der Regierung § 336 es wolle: Läßt ſich die göttliche Regierung ferner in die **vorherbeſtimmende** oder **prädeterminirende** und in die **wunderthätige** eintheilen. Es verſtehet ſich ſogleich, daß in einer zuſammengeſetzten Begebenheit beyde Arten zuſammen kommen können. Ich nenne die **vorherbeſtimmende Regierung Gottes** diejenige, vermöge welcher er durch den Lauf der Natur eine Reyhe von Urſachen veranſtaltet hat, durch welche zu ſeiner

ſeiner Zeit dasjenige erfolget, was zu gewiſſen Endzwecken dienen ſoll. Es iſt demnach vermöge derſelben entweder der wirkliche Erfolg von etwas in der Welt als natürlicher Weiſe unausbleiblich vorherbeſtimmet; oder es iſt nur die vollkommene Möglichkeit darzu durch die Reyhe bloß natürlicher Urſachen beſtimmet. Das letztere findet bey denenjenigen Begebenheiten ſtatt, wobey und wiefern freye Handlungen der Geiſter dabey vorkommen. Und da Gott auch dieſe untrüglich vorher weiß § 271-273: So können dieſelben in der Reyhe, wodurch beſtimmet wird, was Gott in der Welt zulaſſen oder veranſtalten will, eben ſo wohl Platz nehmen, als dasjenige, deſſen Erfolg durch determinirende Urſachen unausbleiblich war. Die **wunderthätige Regierung Gottes** aber nenne ich diejenige, da er ſelbſt durch ſeine eigene Thätigkeit, etwas um gewiſſer Abſichten willen, hervorbringet, oder verändert. Durch ein **Wunderwerk** aber verſtehe ich eine unmittelbare und auſſerordentliche Wirkung Gottes in der Welt. Was ein Wunderwerk iſt.

§ 340.

Nun kan man zwar vermöge der göttlichen Weisheit nicht erwarten, daß Gott etwas durch eine wunderthätige Regierung ausrichten werde, was in Anſehung aller Beweis der Möglichkeit der wunderthätigen Vorſorge.

Umſtände und Folgen auch ſchon durch die Reyhe natürlicher Urſachen, und alſo durch die prädeterminirende Regierung möglich war. Die wunderthätige Regierung Gottes aber iſt nichts deſtoweniger in der Welt auch möglich, und man darf ſich nicht einbilden, als ob es Gott unanſtändig ſey, eine ſolche Welt zu erſchaffen, darinnen er zu der vorherbeſtimmenden auch noch die wunderthätige Regierung hinzuſetzet. Denn es iſt erſtlich möglich, daß in der Welt ſolche Zwecke vorkommen können, welche ſich nicht haben prädeterminiren laſſen. Denn was die Materie anlanget: So kan ſich die prädeterminirende Allmacht Gottes in Anſehung derſelben nicht weiter erſtrecken, als es die Fähigkeit derſelbigen leidet. Was aber die freyen Geiſter betrifft: So leidet es die Natur und der Zweck ihrer Freyheit nicht, daß ihre Handlungen phyſicaliſch prädeterminirt werden. Hiernächſt aber iſt es auch überhaupt der Vollkommenheit Gottes nicht unanſtändig, wenn er freywillig in der Welt viele Wirkungen ſeiner eigenen unmittelbaren Thätigkeit hat vorbehalten wollen. Der Güte Gottes aber iſt dieſes überaus gemäß. Denn wenn er dieſen Weg beliebet hat: So offenbaret er ſeine Güte und das Wohlgefallen, welches er an ſeinen Geſchöpfen und an der Regierung derſelben hat, ihnen auf mehr als einer-

Erſter Grund.

Anderer Grund.

nerley Art. Man kan alſo ſolches der Weisheit Gottes eben ſo wenig vor unanſtändig halten, als man ſagen kan, daß es ihr zuwider ſey, daß er zur Unterhaltung unſeres Lebens mehr als einerley Speiſe erſchaffen hat. Welche dieſes nicht einräumen wollen, die irren ſich nur darinnen, daß ſie die mechaniſche Vollkommenheit vor den Hauptzweck in der Welt anſehen, oder doch auf dieſelbe zu ſehr ſehen, und nicht bedenken, daß die Richtſchnur der göttlichen Regierung der Welt in der moraliſchen Regierung vernünftiger Geiſter geſucht werden müſſe § 335.

§ 341.

Man kan aber noch weiter gehen, und durch eine Wahrſcheinlichkeit, welche der Gewißheit gleichgilt § 207, erweislich machen, daß die wunderthätige Regierung Gottes in der Welt nothwendig ſey, am allermeiſten in derjenigen, in welcher viel böſe Handlungen geſchehen. Denn da in der Welt unendlich viel freye Thaten geſchehen, welche eben deßwegen, weil ſie frey ſind, nach keiner Regel einer phyſicaliſchen Prädetermination erfolgen: So iſt gar nicht zu begreiffen, wie der mechaniſche Bau der Welt, welcher doch vermöge ſeines Weſens immer einerley Regeln halten muß, alſo ſollte eingerichtet werden

Beweis der Wirklichkeit der wunderthätigen Vorſorge Gottes.

Erſter Grund.

können, daß er ohne fernere ſelbſtthätige Richtung Gottes mit allen dieſen freyen Thaten nach Maaßgebung der göttlichen Abſichten überall zuſammen träffe. Dieſes ſcheinet alle Fähigkeit der Maſchine zu überſteigen, man ſtelle ſich auch dieſelbe ſo vollkommen vor, als es möglich iſt, ſich einen deutlichen Begriff davon zu machen.

Anderer Grund.

Dieſer Beweisgrund bekömmt bey der gegenwärtigen Verfaſſung der Welt noch dadurch ein beſonderes Gewichte, daß die meiſten Handlungen der Menſchen moraliter böſe ſind, und alſo ſowohl den göttlichen Endzwecken als auch einander ſelbſt zuwiderlaufen. Die Schwierigkeit wird alſo noch viel gröſſer, wenn die regelmäßige Weltmaſchine ohne fernere Regierung Gottes ſich in ihren Wirkungen beſtändig zu ſo vielen höchſt unregelmäßigen Thaten dergeſtalt ſchicken ſollte, daß doch die göttlichen Endzwecke in Anſehung keines einzigen vernünftigen indiuidui verlohren gehen ſollten. Es iſt aber, da ein iedweder vernünftiger Geiſt ein letzter objectiviſcher Zweck Gottes iſt, auf einen iedweden ſo wohl als auf die ganze übrige Welt zu ſehen. Es iſt auch an einem einzigen derſelben in Anſehung der göttlichen Hauptzwecke mehr als an der Weltmaſchine, wiefern ſie eine Maſchine iſt, gelegen. Man bedenke nur, da die Menſchen in einer Geſellſchaft beyſammen leben,

und gleichwohl falſche Abſichten hegen, und immer einer ſeine Abſichten mit Schaden der andern durchzutreiben ſucht, wie viel darzu gehöre, wenn durch die bloſſe Prädetermination verhütet werden ſoll, daß die Böſen nicht zu viel Unfug anrichten; und ob nicht Gott nöthig haben müſſe, daß durch ihre verkehrte Handlungen einreiſſende Verderben hie und da ſelbſt einzuſchränken, und die Sachen wiederum in beſſere Wege zu richten.

§ 342.

Zu beſſerem Verſtande der wunderthätigen Vorſehung Gottes wollen wir noch folgende Erläuterungen beyfügen: 1) **Wenn gleich viele Wirkungen der wunderthätigen Regierung Gottes ſind: So brauchet doch die Anzahl derer darzu nöthigen Wunderwerke ſelbſt der Zahl ihrer Wirkungen nicht gleich zu ſeyn.** Sondern ſie kan viel geringer ſeyn. Wenn nur Gott ſeine unmittelbare Thätigkeit an dem rechten Orte anwendet, wo viel wichtige Wirkungen zugleich befördert werden können, und wo eine Reyhe vieler zweckmäßigen Veränderungen aufs zukünftige veranlaſſet werden kan: So dürfen der Wunderwerke nur wenig ſeyn, und der Wirkungen werden dennoch ſehr viel. Die **wunderthätige Regierung** Gottes iſt deß-

Es brauchen nicht ſo viel Wunderwerke zu geſchehen, als Wirkungen der wunderthätigen Regierung Gottes ſind,

daher iſt dieſelbe in die unmittelba-

re und mittelbare einzutheilen.

deßwegen in die **mittelbare** und **unmittelbare** einzutheilen. Und was mittelbar von ihr herkommt, iſt ihr nicht weniger zuzuſchreiben, als was ſie unmittelbar verrichtet.

Die wunderthätige Regierung Gottes kan im verborgenen geſchäftig ſeyn.

2) **Es wäre ein vergeblicher Einwurf wider die wunderthätige Vorſehung Gottes, wenn man einwenden wollte, daß man davon keine Proben geſehen habe.** Denn erſtlich ſind wirklich Proben genug davon da, und wenigſtens ſind ſie in vorigen Zeiten da geweſen, wie inſonderheit die bibliſchen Geſchichte lehren, deren Gewißheit niemand leugnen kan, als wer ſie entweder nicht gehörig unterſuchet, oder nicht erkennen will, worauf die Gewißheit einer Geſchichte beruhet. Hiernächſt aber kan es auch wohl ſeyn, daß die Wirkungen der wunderthätigen Vorſorge Gottes nur nicht ſo geſchehen ſind, daß ſie uns hätten merklich werden können. Es kan etwas von einem Wunderwerke herrühren, aber nicht unmittelbar. Folglich können wir davon nicht urtheilen, weil unſere Erkenntniß, wodurch wir die vorhergegangenen Urſachen der Begebenheiten in der Welt beſtimmen können, gar ſehr mangelhaft iſt. Ja es kan auch etwas zunächſt von einem Wunderwerke herrühren, ohne daß wir es deßwegen wiſſen können, weil wir in vielen Fällen nicht einmal die nächſten Urſachen der Dinge mit Zuverläßigkeit über-

überſehen können, ſondern nur ſo lange präſumiren müſſen, daß etwas natürlich geſchehen ſey, als wir keine Unmöglichkeit ſehen, warum es nicht alſo geſchehen ſeyn könne, oder ſo lange ſich überhaupt das Gegentheil nicht erweiſen läßt. Es können dem ungeachtet bey denen eben ietzt vorhandenen Umſtänden die natürlichen Urſachen gefehlet haben, und Gott kan es uns unwiſſend in einem Falle, wo er es vor nöthig befunden, ſelbſt bewirket haben. Z. E. wir wiſſen nur überhaupt, daß nach den Geſetzen der Imagination uns bey einem Begriffe gewiſſe andere einfallen können. Wir wiſſen aber die Art des Zugleichſeyns der Begriffe in unſerm Verſtande, die Schranken der Lebhaftigkeit, und die Diſpoſition zur Erinnerung eines iedweden darunter gar nicht ſo genau, daß wir wiſſen könnten, aus was vor determinirten Urſachen ein Einfall, den wir ietzo haben, oder den ein anderer hat, ſeinen Urſprung habe. Es kan aber ſeyn, daß wo es auf Entſchlieſſungen ankommt, von denen viel abhanget, Gott ſelbſt eine Gedanke rege gemacht oder unterdrücket hat, welche ſonſt nicht entſtanden oder nicht verſchwunden ſeyn würde. Und es iſt glaublich, daß die Wirkungen der wunderthätigen Vorſehung Gottes in der Regierung der Gemüther ſich hauptſächlich ereignen.

Denn in denenſelben können ſie geſchehen, ohne daß der Lauf der Natur in der Körperwelt, an deſſen Beſtändigkeit ſo viel gelegen iſt, und worauf man bey einer regelmäßigen Einrichtung ſeiner Handlungen ſehen muß, dadurch geſtöret wird. Denn da es demſelben gleichgültig iſt, wie die vernünftigen Geiſter ihren innerlichen Zuſtand durch ihre freyen Thätigkeiten einrichten: So kan ihm auch daran nichts verſchlagen, wenn ſie Gott im verborgenen auf etwas lenket, worauf ſie ſich auch ſelbſt hätten richten können, aber nur dieſesmal vor ſich ſelbſt nicht gerichtet haben würden. Ferner ſind die Gemüther der freyen Geſchöpfe eben dasjenige, wodurch etwas den göttlichen Abſichten zuwiderlaufendes zur Wirklichkeit kommen kan. Und wegen der mannichfaltigen Verknüpfung, in welcher die Menſchen unter einander ſtehen, iſt öfters an einer Gedanke, welche dem einen zu rechter Zeit beyfällt, und an einer Entſchlieſſung, welche derſelbe faſſet, vielen ja unzehligen andern überaus viel gelegen. Z. E. da wir ietzo im Stande der Republiken leben, ſo iſt offenbar, daß oft die Schickſale vieler tauſend Perſonen von dem Gemüthszuſtande derer Regenten, welchen ſie überhaupt oder zu gewiſſen Zeiten haben, abhanget. Gleichwohl gehören alle dieſelben Perſonen mit unter die letzten objectiviſchen

End=

Endzwecke Gottes, auf welche er in der Regierung der Welt zu ſehen hat, ja auf welche er nach den Regeln der Weisheit mehr als auf die mechaniſchen Vollkommenheiten der Welt zu ſehen Urſache hat. Es kan daher nichts vernünftiger ſeyn, als in der Regierung der Gemüther der Hohen in der Welt, und in andern Fällen, welche dieſen gleichgelten, die genaueſte Vorſorge Gottes zu glauben. Und welche Vorſorge ſchicket ſich beſſer hieher, als diejenige, welche unvermerkte Wunder im verborgenen thut? Denn in den Handlungen eines freyen Weſens, welche entweder vermöge des Begriffes der Freyheit keine völlig determinirenden Urſachen haben ſollen, oder da es doch etwas auſſerordentliches iſt, wenn ſie Gott einmal unvermerkt determiniret, ſcheinet die vom Anfange der Welt her und unausbleiblich prädeterminirende Vorſorge Gottes gemeiniglich noch gröſſere Schwierigkeit einzuführen, als die wunderthätige. Es ſcheinet leichter zu ſagen, daß Gott zu gewiſſen Handlungen, die geſchehen oder regieret werden ſollen, das nöthige ietzo beytrage, indem ſie geſchehen, welches nicht hindert, daß die ganze Menge der übrigen Handlungen die Freyheit, die ſie haben, behalten; als wenn man ſagen wolte, daß eine groſſe Menge menſchlicher Handlungen, welche moraliſch ſcheinen, durch

den Lauf der Natur vom Anfange der Welt her prädeterminirt wäre, ohne daß die übrigen Handlungen zugleich mit zu prädeterminirten würden, und alſo frey zu ſeyn aufhörten. **Hingegen gehöret darzu allemal ein ganz beſonderer Endzweck, wenn die wunderthätige Vorſehung Gottes ihre Wirkungen mit ſolchen Umſtänden thun ſoll, daß ſie denen Menſchen als übernatürlich in die Augen fallen.** Denn der Grund, aus welchem wir die wunderthätige Vorſorge Gottes geſchloſſen haben § 340, 341, war ja nicht die Vollſtändigkeit der menſchlichen Erkenntniß, und die Erweiterung der Einſicht derſelben in die ſpecialen Urſachen, wodurch dieſe oder jene Begebenheit bewirket wird, ſondern vielmehr die Regelmäſſigkeit der Regierung der Welt in Abſicht auf die göttliche Vollkommenheit, und die Uebereinſtimmung derſelben mit denen weiſen Abſichten Gottes. Es können vielerley Urſachen ſeyn, warum Gott dieſelben nicht allen, oder nicht zu aller Zeit, kund gethan wiſſen will. So viel aber iſt wohl überhaupt nöthig, daß Gott in der Regierung der Welt ſeinen Eigenſchaften überall gemäß verfähret. Man kan deßwegen die **wunderthätige Regierung** Gottes noch ferner eintheilen in diejenige, **welche nur den Zweck einer verborgenen Re-**

Es gehöret ein beſonderer Zweck darzu, wenn ſie auf eine in die Augen fallende Art wirken ſoll.

Daher iſt ſie einzutheilen, in diejenige, welche den Zweck hat im verborge-

Regierung der Welt hat, und in diejenige, welche den Zweck hat, von den Menſchen, als übernatürlich mit Gewißheit erkannt zu werden. Die letztere findet z. E. ſtatt, wenn Gott etwan die Abſicht hat, auſſerordentlich zu ſtrafen, oder, um der Verachtung ſeines Anſehens zu ſteuren, ſeine Macht und Gegenwart, den Menſchen zum Beſten einmal auf eine auſſerordentliche Art zu behaupten; oder wenn er die Bothen einer unmittelbaren Offenbarung ſeines Willens in Anſehen ſetzen will. Daher hat man es z. E. vor keine Schwierigkeit zu achten, daß Gott zu Offenbarung der göttlichen Sendung Chriſti und der Verfaſſer der heiligen Schrift groſſe Wunderwerke gethan hat. Denn damals war ein Grund zu denenſelben vorhanden, deſſen Gröſſe allen denenjenigen augenſcheinlich ſeyn muß, welche nicht mit Vorurtheilen eingenommen ſind. Man würde ſich aber ſehr übereilen, wenn man ſchlieſſen wollte, daß auſſerdem keine Wunderwerke der göttlichen Vorſehung geſchehen könnten, ob ſie uns gleich nicht in die Augen fallen, und ob es uns auch gleich in Ermangelung gnugſamer Beweisgründe dieſelben in einzelnen Fällen weder zu erwarten, noch vor gewiß anzunehmen erlaubt iſt. Denn der Grund zur Unternehmung derſelben iſt mit dem

nen zu regieren, und welche den Zweck hat, erkannt zu werden.

dem Grunde zur Bekanntmachung derſelbigen nicht einerley, und man kan von Ermangelung des letztern auf die Abweſenheit des erſtern ohne Uebereilung gar nicht ſchlieſſen. Endlich iſt auch 3) zu merken, daß die **Menſchen die prädeterminirende und wunderthätige Vorſehung Gottes in Anſehung ihrer im Effecte völlig vor gleich zu ſchätzen haben.** Denn dadurch wird etwas nicht zu einer göttlichen Vorſorge vor uns, daß es ſeinen Grund in Wunderwerken hat, ſondern dadurch, daß es dergeſtalt in Abſicht auf uns geſchehen iſt, daß wir dabey die Ehre gehabt haben, zu einem letzten Zwecke Gottes gemacht zu werden. Man hat deßwegen auch nicht Urſache, viel zu ſcrupuliren, zu welcher Art dieſe oder jene Wirkung der göttlichen Vorſehung gehöre. Es iſt genung, daß wir bey allen Dingen, welche in unſern Zuſtand einen merklichen Einfluß haben, oder gar unſern Hauptzweck allernächſt angehen, verſichert ſeyn können, daß dabey eine göttliche Vorſorge obgewaltet habe. Wir werden nemlich davon durch die allgemeinen Gründe überzeuget, welche uns verſichern, daß Gott ſeine vernünftigen Geſchöpfe zu ſeinen letzten objectiviſchen Endzwecken gemacht habe. Wir haben vielmehr nur darauf zu ſehen, daß

Die prädeterminirende iſt der wunderthätigen Vorſehung gleich zu ſchätzen.

nicht

nicht etwan die göttliche Regierung in Anſehung unſerer eine beſtrafende werden müſſe.

§ 343.

Die meiſte Schwierigkeit, welche ſich die Menſchen bey der Beurtheilung der göttlichen Vorſehung machen, entſtehet aus gewiſſen **Vorurtheilen** und Irrthümern, welche ſie ſich **von der Richtſchnur**, wornach ſich die göttliche Regierung richten müſſe, und **von der Art und Weiſe**, wie ſie verwaltet werden müſſe, in den Kopf zu ſetzen pflegen; Und ferner aus gewiſſen **unbedachtſamen** und **ungerechten Wünſchen** und Verlangen derſelben. Wir wollen, um dieſe Lehre deſto brauchbarer zu machen, etliche davon anmerken.

Woher die Schwierigkeiten bey Beurtheilung der göttlichen Vorſehung entſtehen.

§ 344.

Unter diejenigen **Vorurtheile von der göttlichen Regierung der Welt**, welche in falſchen allgemeinen Sätzen beſtehen, gehören vornehmlich folgende: 1) Daß der Zweck ſchon der gegenwärtigen Welt eine beſtändige Glückſeligkeit und beſtändige Empfindung des angenehmen ſeyn müſſe, da es doch vielmehr die freywillige Ausübung der Tugend iſt. * 2) Daß Gott an dem bloſſen Materiali der Tugend § 30 etwas gelegen

Allgemeine Vorurtheile von der göttlichen Regierung der Welt.

Daß der Zweck des tetzigen Lebens die Glückſeligkeit ſey.

Daß Gott an dem Materiali der Tugend gelegen ſey.

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben. § 213, 215, 216.

gen ſeyn müſſe, es ſey nun frey oder determinirt und erzwungen § 281. 3) Daß das moraliſche Böſe auch ſogleich, oder doch zum wenigſten noch in dem gegenwärtigen menſchlichen Leben, nach Proportion ſeiner Gröſſe beſtrafet, das Gute aber belohnet werden müſſe, darzu man doch gar keinen Grund hat. * 4) Daß der Hauptzweck Gottes in dem gegenwärtigen Leben die Vollkommenheit des Verſtandes, nemlich die gelehrte Erkenntniß der Wahrheit ſeyn müſſe, darzu man abermal keinen Grund hat, weil zu der Möglichkeit Tugend auszuüben gar eine geringe Erkenntniß genung iſt, wenn man nur ſeinem Gewiſſen folgen will, obwohl iedweder die Verbindlichkeit hat die Erkenntniß des Guten in ſeinem Verſtande nach Vermögen zu erweitern. Man machet ſich 5) öfters von dem Erkenntnißwege, wie man zur Gewißheit, daß eine göttliche Vorſehung ſey, oder daß ihr dieſes oder jenes zuzuſchreiben ſey, einen falſchen Begriff. Manche meinen, daß man zu dieſer Gewißheit durch das Sonderbare in denen zuſammen treffenden Umſtänden gelangen müſſe. Hierdurch würde ſowohl die göttliche Vorſehung, in vielen Fällen, wo ſie gewiß da iſt, geleugnet. Und ferner könnte man, wenn auch die Umſtände noch ſo ſonderbar zuſammen träffen, doch

Daß das Gute gleich belohnet, und das Böſe beſtrafet werden ſolle.

Daß der Zweck unſeres Lebens die Vollkommenheit des Verſtandes ſey.

Falſche Begriffe von dem Wege, wie man erkennet, daß eine Vorſehung ſey, und was ihr zuzuſchreiben ſey.

Ob es auf das ſonderbare in denen zuſammentreffenden Umſtänden ankömt.

* S. die Anweiſung vernünftig zu leben § 218 ꝛc.

doch darauf allein noch keinen zuverläßigen Schluß bauen. Denn in einer ſo erſchrecklichen Mannigfaltigkeit der Begebenheiten, als in der Welt wirklich vorhanden iſt, kommt auch vielmal von ungefehr eine artige Uebereinſtimmung der Umſtände heraus, welches wir nicht zu leugnen begehren. Man kan zwar nach denen Regeln der Vernunft in dieſem oder jenem einzelnen Falle zum voraus eine ungefehre Zuſammenkunft vieler Möglichkeiten mit einer Uebereinſtimmung nicht vermuthen § 207. Allein wo der Urſachen, welche zugleich wirken, und der Verbindungen, in welche ſie kommen können, ſehr viel ſind, da trifft es auch zuweilen zu, daß ein ungefehrer Zufall die zweckmäßige Verbindung der Dinge nachahmet. Wenn man dahero auf die Präſumtion, daß viele Umſtände nicht von ungefehr mit einer Uebereinſtimmung zuſammen kommen, etwas zuverläßiges bauen will: So muß man die Beſchaffenheit der Sache, und die Gröſſe der Uebereinſtimmung freylich mit in Betrachtung ziehen. Wie ſolches geſchehen müſſe, muß in einer ſolchen Vernunftlehre geſuchet werden, darinnen das Wahrſcheinliche gründlich erkläret wird, und man kan nicht anders fortkommen, als wenn man die allgemeinen Regeln von dem Wahrſcheinlichen auf die iedesmaligen Umſtände vorſichtig

appli-

appliciret. Der Schluß, welcher hieraus folget, iſt dieſer: **Man muß ſich von der Gewißheit der göttlichen Vorſehung erſt durch** die angegebenen **allgemeinen Gründe überzeugen,** welche die Nothwendigkeit derſelben aus den göttlichen Eigenſchaften erweiſen, und welche uns verſichern, daß die vernünftigen Geiſter letzte Zwecke Gottes ſind. Ingleichen muß man auf diejenigen Begebenheiten und Umſtände des Lauffes der Natur a poſteriori fleiſſig Acht haben, welche darzu beqvem ſind, daß man einen Beweis von dem Daſeyn einer göttlichen Vorſehung überhaupt daraus hernehmen kan. **Hernach können wir bey allen wichtigen Sachen urtheilen, daß eine göttliche Vorſehung dabey ſey, es mag in den zuſammentreffenden Umſtänden etwas ſonderbares erſcheinen oder nicht. Kommt aber das letztere noch hinzu: So ſoll es unſere Aufmerkſamkeit deſto mehr erwecken.** Und überhaupt, iemehr man durch ein gutes Gewiſſen verſichert iſt, daß man unter einer genauen gnädigen Vorſorge Gottes ſtehe, deſto mehr muß uns die Liebe Gottes, die er gegen ſeine gehorſamen Geſchöpfe nothwendig um ſo vielmehr trägt, verſichern, daß unſere Begebenheiten unter einer göttlichen Regierung ſtehen, wenn auch gleich die Wichtigkeit des Einfluſſes

Man muß ſich von der Vorſehung durch allgemeine Gründe überzeugen.

Hernach kan man dieſelbe bey allen wichtigen Sachen bejahen.

Die Tugendhaften ſtehen unter einer genauern Vorſehung.

fluſſes derſelben in unſere Hauptzwecke, wenigſtens ſo weit wir dieſelben verſtehen, ſo gar groß nicht wäre. Ich ſage, iemehr **der Grad der Tugend zunimmt, deſto mehr kan der Grad der Wichtigkeit der Begebenheiten abnehmen, dabey wir uns nichts deſto weniger einer göttlichen Vorſorge verſichert halten können.** Andere verſehen es 6) in der Art der Beweiſe, welche ſie vor die göttliche Vorſehung in einem gewiſſen Falle verlangen. Sie wollen die wunderthätige Regierung Gottes nicht eher zugeben, als bis man durch den Weg der geometriſchen Demonſtration erwieſen habe, daß dasjenige, was man ihr zuſchreibet, durch natürliche Urſachen überhaupt unmöglich ſey, da es doch auch eine moraliſche Gewißheit giebet, welche einem vernünftigen Menſchen eben ſowohl eine Verbindlichkeit zum Beyfalle aufleget § 207, 28, 272.

Ob man die Vorſehung geometriſch erweiſen muß.

§ 345.

Hierzu kommen hernach noch **falſche Urtheile**, welche man **von den Individualumſtänden** entweder **ſeiner ſelbſt oder anderer** Perſonen fället. Da iſt man oft kühn zu behaupten, daß dieſer oder jener Menſch von rechtswegen beſſere oder ſchlechtere Schickſale haben ſollte. Man

Falſche Urtheile von denen Individualumſtänden der Perſonen. Ob man behaupten kan, daß iemand ein

beſſeres oder ſchlechteres Schickſal haben ſollte.

erweget aber nicht, daß man ſeine Individualumſtände, zumal das Innerſte ſeines Gemüthes nicht genau wiſſen könne. Man verwirret öfters die Gerechtigkeit der Sache mit der Gerechtigkeit der Perſonen, die ſie vertheidigen; ferner die Gerechtigkeit der Hauptſache mit der Gerechtigkeit des Verfahrens bey derſelben, daher man oft einem um einer guten Hauptſache willen zu viel Gerechtigkeit zuſchreibet. Man bedenket ferner nicht, daß man auch die mannichfaltigen Verknüpfungen der Dinge in der Welt nicht verſtehe, und alſo nicht voraus ſehen könne, worzu dieſes oder jenes ihm oder andern, die mit ihm in Verbindung ſtehen, oder in Verbindung kommen werden, dienen könne, und wie viel Veränderungen im ganzen, und in den Begebenheiten anderer Leute zugleich vorgehen müßten, wenn die Schickſale eines Menſchen ſo, wie wir ſie beſtimmen, und wie er ſie auch wohl vielleicht, wenn man ihn einzeln betrachtet, verdienet, erfolgen ſollten. Gleichwohl muß doch Gott nicht auf einen Menſchen allein, ſondern er muß auf alle zugleich ſehen. Endlich läßt man auch aus der Acht, daß vieles auf die freye Güte Gottes ankomme, wie viel er einem iedweden geben will § 291, zumal in dem ietzigen Leben, da weder die rechte Zeit der Belohnung noch Beſtrafung vorhan-

handen iſt § 344, und da die Ungleichheit, welche zuzulaſſen die neben einſchlagenden Umſtände erforderten, in dem zukünftigen Leben reichlich wiederum in die gehörige Proportion gebracht werden kan. Inſonderheit blendet uns leicht die Eigenliebe, daß wir uns ſelbſt vor allzu unſchuldig, oder des Glückes würdiger als andere, halten. Dieſes iſt aber nicht nur unerweislich, weil wir aus ſo vielen Proben gelernet haben ſollten, wie wenig wir uns ſelbſt, oder den Zuſammenhang menſchlicher Begebenheiten zu erkennen pflegen; Sondern es iſt auch nichts daran gelegen, weil die beglückten Umſtände des gegenwärtigen Lebens, weder ſelbſt unſer Hauptzweck, noch zu unſerm Hauptzwecke ein unentbehrliches Mittel ſind.

Verblendung durch Eigenliebe.

§ 346.

Unter die **ungerechten Wünſche**, welche die Menſchen veranlaſſen, von der göttlichen Regierung ungleich zu urtheilen, gehören unter andern folgende. 1) Wir gewöhnen uns ſo ſinnlich, daß wir unſern Hauptzweck darüber vergeſſen, und uns nur ein beſtändiges Vergnügen und eine ununterbrochene Bequemlichkeit des gegenwärtigen Lebens wünſchen. Hierdurch werden wir alſo denen unverſtändigen Kindern gleich, welche ihr wahres Beſtes nicht ver-

Ungerechte Wünſche, welche zu falſchen Urtheilen von der göttlichen Regierung Gelegenheit geben.

Man wünſchet ſich lauter Vergnügen.

 ſtehen,

ſtehen, und deßwegen von ihren Eltern und Vorgeſetzten verlangen, daß man ſie ihren eigenen Luſttrieben überlaſſen, und ihre Begierde nach Eitelkeit und Spielwerken nicht etwan durch eine Nothwendigkeit die Schule zu beſuchen, verdrießliche Verweiſe anzuhören, oder ſich bedürfenden Falles denen nöthigen Züchtigungen zu unterwerfen einſchränken ſoll. Allein ſo wenig man verſtändigen Eltern zumuthen kan, daß ſie ſich nach denen betrüglichen Urtheilen der Kinder von Scheingütern richten, und nicht vielmehr auf das wahre Beſte derſelben, welches ihnen Lebenslang zu gute kommt, ſehen ſollen; eben ſo wenig kan man es von Gott verlangen, daß er uns lauter Vergnügen geben, und den Hauptzweck, zu welchem er unſere unſterbliche Seele erſchaffen hat, und hat erſchaffen müſſen, auſſer Augen ſetzen ſoll. 2) Wir muthen öfters Gott zu, daß er uns alle unſere Anſchläge ſoll von ſtatten gehen laſſen, da es doch ſeyn kan, daß ſie ungerecht, thöricht oder unnütze, oder zum wenigſten nicht beſſer als das Vorhaben anderer Leute ſind; und alſo Gott um unſert willen keine Aenderung zu machen Urſache hat. 3) Es thäte öfters Noth, daß Gott nach unſerm Belieben Wunderwerke thäte, und unſere Wünſche beförderte, damit wir der Mühe überhoben würden, zu

und Fortgang aller Anſchläge.

Man will nicht Mittel ſuchen oder anwenden.

zu unſeren Endzwecken allererſt Mittel zu ſuchen und anzuwenden, oder damit wir nicht eine ſchwere Tugend, Vorſichtigkeit und Gedult ausüben dürften. Dieſes wäre aber den göttlichen Endzwecken und der Beſchaffenheit unſerer Umſtände entgegen. 4) Bisweilen ſind wir nur auf die glücklichern Umſtände anderer Leute neidiſch. Wir klagen über den Mangel der gehörigen Gleichheit unter denen Menſchen. Wenn wir aber genau unterſuchen, was unſer Begehren iſt: So wünſchen wir nur, daß wir in den glückſeligern Umſtänden anderer Leute, und andere hingegen in den unſrigen ſeyn möchten. Durch eine ſolche Verwechſelung der Perſonen aber würde ja das Regiment der Welt ſelbſt nicht verbeſſert, ob es wohl verſchlimmert werden könnte. Wir ſollten alſo hier bedenken, daß unſer Verlangen nur unſere eiteln Privatabſichten angehe, nicht aber auf ſolche Gründe gebauet ſey, auf welche der Beherrſcher der ganzen Welt zu ſehen Urſache hat. 5) Bey wem die Wahrheitsbegierde ſehr wirkſam iſt, der wün-

Man klaget nur aus Neid über die Ungleichheit der Menſchen.

Man will zu viel wiſſen, und nichts um Verbind-

lichkeit wil= len glauben.

wünſchet ſich gleich in allen Stücken eine ſo vollkommene Erkenntniß zu haben, daß er nirgends unwiſſend ſeyn, von allen Dingen aber einen determinirenden Grund a priori verſtehen möchte, und daß man ihm nicht zumuthen ſolle, ohne eine völlige Deutlichkeit und Vollſtändigkeit der Erkenntniß, und ohne eine Gewißheit, die durch den Weg der Demonſtration a priori erlanget wird, etwas bloß um einer vernünftigen Verbindlichkeit willen vor wahr zu halten. Dieſes iſt aber theils unmöglich, weil es unſere Einſchränkung nicht leidet, und weil auch die freyen Thaten keine determinirenden Gründe haben dürfen; daher ſie durch den Weg der Demonſtration a priori gar nicht voraus geſehen werden können, ſondern entweder durch einen unendlichen Verſtand vorher geſehen werden § 272, 273, oder wahrſcheinlich geſchloſſen, oder a poſteriori erlernet werden müſſen. Theils aber wäre auch ein ſolcher Zuſtand dem Hauptzwecke unſeres ietzigen Lebens noch nicht gemäß. Bey einer Erkenntniß, wie ſolche Leute verlangen, könnte die Tugend

gend kein freywilliger Gehorſam ſeyn, weil wir bey einem gewiſſen Grade der Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Erkenntniß vermöge unſeres Weſens zu denenjenigen Thaten, die derſelben gemäß ſind, völlig und unvermeidlich determiniret werden müßten. Wenn nun die Abſicht Gottes iſt, daß wir eine Zeitlang die Tugend durch freywillige Bemühung in uns bilden und ausüben ſollen: So ſchicken ſich unſere Wünſche zu dieſem Endzwecke nicht, ſondern der höhere Grad der Erkenntniß muß allererſt eine Belohnung des Gehorſams werden, welchen man bey einem niedrigern Grade ausgeübet hat. 6) Wir pflegen gemeiniglich nur auf uns und auf diejenigen, die uns angehören, oder die wir lieben, nicht aber auf andere zu ſehen, an denen doch Gott eben ſo viel, oder wohl noch mehr gelegen ſeyn muß. Dieſes iſt abermal ungerecht, weil Gott, wenn er unſere Wünſche erfüllen ſollte, partheyiſch werden, und nicht mehr auf die Regierung des Ganzen, ſondern auf ein ungegründetes Verlangen einzelner Perſonen, ſehen müßte. Die ungerech-

Man ſieht nur auf ſich und die ſeinigen, nicht auf andere Leute.

gerechten Klagen der Menſchen wider die göttliche Vorſehung ſind zwar ſo mannichfaltig, daß ſie durch das angeführte freylich noch nicht alle erſchöpft ſind. Man wird aber, wenn man unterdeſſen die Vergeblichkeit von dieſen eingeſehen hat, auch den Ungrund der übrigen leicht entdecken können.

Ende der theoretiſchen natürlichen Theologie.

Die

Koſmologie,

oder

Lehre von dem nothwendigen Weſen einer Welt,

und

was daraus a priori begriffen werden kan.

Das I Capitel.

Von dem Weſen einer Welt überhaupt.

§ 347.

Weil die Metaphyſik von nothwendigen Wahrheiten handelt § 1, das iſt von denenjenigen Dingen, deren Exiſtenz entweder ſchlechterdings nothwendig iſt, oder welche doch bey Setzung einer iedweden Welt ſtatt finden müſſen: So muß ſie auch das nothwendige Weſen einer Welt überhaupt erklären. Dieſer Theil derſelben wird die **metaphyſiſche Kosmologie** genennet, welche derowegen nichts anders iſt, als eine Wiſſenſchaft von dem nothwendigen Weſen einer Welt, und von demjenigen, was ſich daraus a priori erkennen läßt § 5. Weil wir die Metaphyſik nur auf theoretiſche Wahrheiten eingeſchränket haben § 3: So werden wir auch die nothwendigen Pflichten, welche bey Setzung

Was die metaphyſiſche Kosmologie iſt.

einer Welt ſogleich mit geſetzet werden müſſen, nicht mit hineinnehmen, wiewohl ſie, wenn man die nothwendige Weltlehre einer andern Abſicht wegen vollſtändig beyſammen haben wollte, davon nicht ausgeſchloſſen werden dürften. Jedoch werden wir darinnen auf die höchſten Gründe geführet werden, auf welche die practiſche Philoſophie fortbauen, und ſie theils ſpecialer und characteriſtiſcher machen, theils mit den zufälligen Pflichten, welche nur die Einrichtung der gegenwärtigen Welt mit ſich bringet, verbinden muß. Es iſt alſo die metaphyſiſche Weltlehre nicht mit der phyſikaliſchen zu verwirren, welche nur mit der Betrachtung der Theile und der Verbindung derſelben in der gegenwärtigen Welt zu thun hat, und z. E. die Ordnung und Bewegung der groſſen Weltkörper nebſt den natürlichen Urſachen, wodurch ihre Bewegung möglich iſt, unterſuchet. Die metaphyſiſche Kosmologie aber ſiehet nicht auf die Beſchaffenheit unſerer Welt, ohne nur wiefern ſie das nothwendige davon abſtrahiren und ausfindig machen will, als welches von Rechtswegen, und wenn man nicht die Wiſſenſchaften verwirren will, ihr einziges Object ſeyn ſoll. Die geoffenbarte Theologie kan ſich von dieſer Wiſſenſchaft, wenn ſie recht ausgeführet, und nicht mit Erdichtungen angefüllet wird, einen beſondern Nutzen verſprechen. Vieles

Wie ſie von der phyſicaliſchen Weltlehre unterſchieden iſt.

Was die Theologie davon vor Nutzen haben kan.

les

les was uns die heilige Schrift z. E. von den Wirkungen der Engel, von dem Zuſtande der abgeſchiedenen Seelen, von der Auferſtehung der Todten, und den verklärten Leibern u. ſ. f. bekannt machet, wird von den unverſtändigen oft nur deßwegen angefochten, oder verworfen, weil es damit nicht ſo, wie mit den Begebenheiten, die wir ietzt vor Augen ſehen, zugehen kan, und ſie es daher überhaupt vor unmöglich halten; mit einem Worte, weil ſie das zufällige Weſen der Welt von dem nothwendigen nicht gehörig abſondern.

§ 348.

Vielleicht kömmt es einigen ſo vor, als ob hiermit zu viel gewagt werde, daß wir uns das nothwendige und allgemeine Weſen einer Welt überhaupt zu erklären anheiſchig machen. Sie werden denken, da wie nur eine Welt vor uns ſähen, und noch darzu von dieſer nicht einmal viel verſtünden: So könnten wir noch weniger wiſſen, was in einer andern Welt möglich oder unmöglich ſey, und es ſey vergeblich, von möglichen Welten zu reden. Es iſt aber zu antworten, daß das letztere aus dem erſtern nicht folge. Ich räume ſo viel ein, daß freylich unſere metaphyſiſche Koſmologie niemals vollſtändig werde. Sie behält folgende Unvollkommenheiten: Erſtlich können wir nicht alle Determinationen, die zu einer Welt gehören, überſehen, ſondern die-

Ob eine Erkenntniß von dem nothwendigen Weſen der Welt möglich iſt.

Worinnen unſere Koſmologie unvollkommen bleibet.

dieſes bleibet dem göttlichen Verſtande eigen. Ferner bleiben wir bey manchen Dingen, die wir ietzo in der Welt antreffen, zweifelhaft, ob ſie zu dem nothwendigen oder zufälligen Weſen der Welt gehören, z. E. das Licht und die Farben. Endlich iſt es von manchen nur wahrſcheinlich, daß ſie in einer ieden Welt ſtatt finden würden, z. E. daß Thiere darinnen ſind § 10. Allein ſo wenig man die Naturlehre deßwegen vor eine überflüßige Wiſſenſchaft hält, weil wir nicht die ganze Natur, ſondern nur etwas davon verſtehen, und oft mit Wahrſcheinlichkeit zufrieden ſeyn müſſen: So wenig ſoll man der angeführten Urſachen wegen die Koſmologie davor halten. Es iſt genug, wenn dasjenige, was darinnen gelehret wird, erwieſene Wahrheiten ſind, und bey iedweder angezeiget wird, wovor man ſie ausgiebet, ob man gleich nicht alle übrige dahin gehörige Wahrheiten auch weiß, welches nur zu den Schranken der Vollkommenheit der Erkenntniß gehöret, nicht aber zu ihrer Gewißheit unentbehrlich iſt. So lange man nicht alles hat: So kan man doch den Theil, welchen man hat, ſich zu Nutze machen, und auch wohl dadurch immer weiter kommen. Daß ſich aber einige, und zwar ſehr wichtige und unentbehrliche koſmologiſche Wahrheiten ausmachen laſſen, iſt aus folgenden klar: 1) Was aus dem allgemeinen Weſen der Dinge folget,

Wie viel ſich von dem Weſen der Welt erkennen läßt.

muß

muß in iedweder Welt vorhanden ſeyn. 2) Was ſich aus den weſentlichen Eigenſchaften Gottes als nothwendig bey Setzung gewiſſer Geſchöpfe erkennen läßt, das muß in iedweder Welt ſtatt haben. Aus dieſer Qvelle laſſen ſich die allerwichtigſten Wahrheiten herleiten. Und dieſes iſt die Urſache, warum ich vor beqvemer erachtet habe, die natürliche Theologie vor der Weltlehre vorauzuſchicken. 3) Nachdem der Begriff der Welt wird feſt geſetzet ſeyn: So muß auch dasjenige einer iedweden Welt als nothwendig oder möglich zukommen, was ſich als ein ſolches daraus durch richtige Schlüſſe verſtehen läßt.

Warum die Kosmologie hinter der natürlichen Theologie folget.

§ 349.

Was zur Beſtimmung des Begriffes einer Welt erfordert wird.

Wir haben alſo nun zuvörderſt den Begriff einer Welt überhaupt aufzuſuchen. Man halte dieſes nicht etwan deßwegen vor unmöglich, weil wir ihn nur von einer einzigen, nemlich von der gegenwärtigen, Welt abſtrahiren können. Es iſt zu einer Definition nicht ſchlechterdings nothwendig, daß ſie von der Betrachtung mehrerer individuorum als ein allgemeiner Begriff abgeſondert werde. Schon das iſt hinlänglich, wenn man nur das mannichfaltige in dem definito deutlich unterſcheidet, und den Begriff ſo einrichtet, daß es dadurch von alle demjenigen, was man demſelben entgegen ſetzet, unterſchieden wird. Wenn man unter den oppoſitis, davon die Sache beſtän-

dig unterſchieden ſeyn ſoll, etwas willkührliches annimmt: So bekommen zwar hernach die Schlüſſe, wiefern ſie darauf gebauet werden, nur eine hypothetiſche Beweiskraft. Man darf aber daſſelbe nur fleißig bemerken, und es von demjenigen abſondern, was an das Weſen eines exiſtirenden Dinges überhaupt nothwendig verknüpft iſt, oder was mit den göttlichen Eigenſchaften unzertrennlich zuſammen hanget: So kan man die Irrthümer dabey gar wohl verhüten. Wir ſetzen der Welt 1) **Gott ſelbſt** entgegen, weil auſſer ihm kein exiſtirendes Ding nothwendig, und er von allen die wirkende Urſache iſt; ferner 2) **ein einzelnes Geſchöpfe.** Es läßt ſich zwar keine Unmöglichkeit erweiſen, daß Gott nicht ein einzelnes Geſchöpfe machen könnte, dafern es nur ein vernünftiges iſt. Wollte man ſagen, Gott würde alsdenn ſeine Vollkommenheit nicht ſo ſehr offenbaren, als es möglich iſt: So antworte ich, daß es in ſeinem Belieben ſtehe, die Schranken von der Offenbarung derſelben zu beſtimmen, und daß aus ſeiner Weisheit nicht mehr als ſo viel nothwendig folge, daß er niemals ohne einen ſolchen Zweck handeln dürfe, welcher mit ſeinen weſentlichen Grundverlangen zuſammen hanget § 289, 308. Allein ein einzelnes Geſchöpfe nennen wir nur keine Welt. Wir unterſcheiden 3) eine Welt von **mehrern zugleich ſeyenden Geſchöpfen**

Was man einer Welt entgegen ſetzet.

pfen oder Inbegriffen derſelben, welche aber in gar keiner Verknüpfung ſtehen. Die Welt ſoll etwas eines ſeyn, und zwar ein ſolches, welches auch auſſerhalb unſerer Gedanken ein Eines iſt. Daher müſſen die darzu gehörigen Dinge in einer realen Verbindung § 92, 93 ſtehen. Folglich iſt dasjenige in einer Welt nothwendig, ohne welches keine reale und Gott anſtändige Verknüpfung der Geſchöpfe gedacht werden kan. Und in ſofern ſagen wir nur, daß Dinge ietzo zu einer Welt gehören, oder wenigſtens noch ietzo zu einer gewiſſen Welt mit gehören; wiefern ſie damit vorietzo in einer realen Verknüpfung ſtehen. Anderergeſtalt würden wir von dem Sprachgebrauche abweichen. Endlich ſetzen wir 4) die Welt auch einem ſolchen **Inbegriffe von Geſchöpfen** entgegen, **welcher nur ein Theil von einem andern iſt**, mit welchem er in realer Verknüpfung ſtehet. Jenen nennen wir nur einen Theil einer Welt. Eine Welt aber ſoll ein ſolches Ganzes ſeyn, welches nicht wiederum in einem andern als ein ſolcher Theil enthalten iſt, welcher auch auſſerhalb unſerer Gedanke damit wirklich verbunden wäre. Daß aber einige in ihrem Begriffe von der Welt annehmen, daß alle Geſchöpfe überhaupt nur eine Welt ausmachen ſollen, iſt entweder etwas willkührliches, oder etwas falſches. Willkührlich iſt es, wenn man es alſo meinet,

net, man dürfe nur alle Geſchöpfe und Syſtemata derſelben unter einen Begriff zuſammen nehmen: So komme eine einzige Welt heraus. Denn nach dem Sprachgebrauche ſoll die Welt kein idealiſches, ſondern ein reales Ganzes ſeyn. Wer bloß dem Sprachgebrauche folget, dem wird es nicht ſeltſam vorkommen, zu ſagen, daß ein Geſchöpfe aus einer Welt in die andere kommen, oder daß Gott aus mehrern Welten, die ietzo nicht eine einzige ſind, mit der Zeit eine einzige machen könne. Da auch daraus an und vor ſich ſelbſt keine Irrthümer folgen: So ſehe ich nicht, warum man den Sprachgebrauch verlaſſen ſoll. Stünde man aber in den Gedanken, daß es zu keiner Zeit Syſtemata von Geſchöpfen geben könne, welche nicht alleſammt beſtändig mit einander in realer Verknüpfung ſtünden: So würde hiermit etwas, das doch möglich iſt, ohne Grund geleugnet, welches irrig wäre. Selbſt dieſes iſt nur wahrſcheinlich, daß, wenn Gott unterſchiedene Syſtemata von Geſchöpfen gemacht hätte, die ietzo auf keine Weiſe in einer realen Verbindung ſtünden, er ſie doch irgend einmal verbinden, und eine Welt daraus machen werde, weil dadurch ſeine Weisheit und Güte reichlicher geoffenbaret wird, welches zwar nicht ſchlechterdings nothwendig, aber doch vermuthlich iſt. Wie viel weniger könnte man leugnen, daß nicht verſchiedene

Syſte-

Syſtemata von Geſchöpfen wenigſtens eine Zeitlang unterſchiedene Welten ausmachen könnten. Hingegen hat man ſich in Acht zu nehmen, 1) daß man nicht in den Begriff einer Welt überhaupt, ſolche Dinge mit hinein bringe, ohne welche ſich doch eine ſolche Verknüpfung von Geſchöpfen denken läßt, welche an ſich und in Abſicht auf die göttlichen Eigenſchaften möglich iſt, und welche alſo der Welt zufällig ſind; und 2) daß man noch weniger der Welt etwan gar ſolche Eigenſchaften als nothwendig zuſchreibe, welche nicht einmal in dieſer Welt wahr, oder gar unmöglich ſind. Vor dem letztern iſt um ſo viel mehr zu warnen, weil von dieſem Fehler zeither Exempel da geweſen ſind.

Wodurch man es in Beſtimmung des Begriffes der Well verſehen kan.

§ 350.

Der Begriff einer Welt überhaupt muß alſo dieſer ſeyn: eine **Welt** heißt eine ſolche reale Verknüpfung endlicher Dinge, welche nicht ſelbſt wiederum ein Theil von einer andern iſt, zu welcher ſie vermittelſt einer realen Verknüpfung gehörte. Oder: eine **Welt** iſt ein ſolches Syſtema von endlichen und realiter verknüpften Dingen, welches nicht ſelbſt wiederum in einem andern Syſtemate als ein Theil enthalten iſt. Der Begriff muß reduplicative angenommen werden. Nemlich wiefern, und wie lange ein Syſtema von Geſchöpfen nicht als ein

Was eine Welt überhaupt iſt.

Theil an ein anderes verbunden iſt: So macht es eine beſondere Welt aus.

§ 351.

Jedwede Welt iſt von Gott erſchaffen, und einmal nicht geweſen.

Hieraus laſſen ſich ſo gleich folgende nothwendige Eigenſchaften einer Welt verſtehen. Weil alles, was auſſer Gott iſt, zufällig § 128, und von ihm erſchaffen iſt § 144, 145, davon auch das erſte und dritte Capitel der natürlichen Theologie zum ausführlichen Beweis dienet: So iſt **eine jedwede Welt von Gott erſchaffen, und einmal nicht geweſen.** Nemlich den einfachen Subſtanzen hat er die Wirklichkeit gegeben, und durch die Verbindung derſelben eine Welt daraus gemacht § 327.

Widerlegung der Gegner, und der Scheingründe derſelben.

Daß die Welt einmal nicht geweſen, leugnen einige, und behaupten die Ewigkeit der Welt, oder halten dieſelbe wenigſtens nicht vor unmöglich oder widerlegt. Dabey aber wollen ſie doch das Anſehen haben, als ob ſie auch eine Schöpfung derſelben glaubten, indem ſie mit Veränderung des Begriffs von der Schöpfung, darzu nur ſo viel erfordern, daß die Welt vermöge derſelben ihren zureichenden Grund in Gott habe. Sie können aber mit Verſtande, wenn die Welt wirklich ewig ſeyn ſoll, keinen andern als entweder einen bloſſen Idealgrund § 34 meinen, daß man nemlich aus dem Weſen Gottes verſtehen könnte, daß oder warum die Welt ſey § 35; oder aufs höchſte müßten ſie Gott vor einen Exiſtentialgrund der

Welt

Welt § 36 ausgeben, welches nur ſo viel hieſſe, daß die ewige Exiſtenz Gottes die ewige Exiſtenz der Welt als einen Nebenumſtand zugleich möglich und nothwendig mache, wiewohl ſie zur Verbergung ihrer Irrthümer ſich ſo deutlich nicht zu erklären pflegen, ſondern das Wort Grund nur überhaupt, ohne zu beſtimmen, was vor einer damit gemeinet ſey, als eine beqveme wächſerne Naſe, anführen. Es iſt nicht nöthig, die Ungereimtheiten heraus zu ſuchen, welche aus dieſer uneigentlichen ewigen Schöpfung folgen. Genug daß wir in den oben angeführten Orten erwieſen haben, daß Gott von einem ieden endlichen Dinge ein Realgrund und zwar eine wirkende Urſache ſey, und ſeyn müſſe. Da wir in der Welt eine ſinnliche Reyhe von Veränderungen vor uns ſehen, deren eine die andere hervor bringt: So iſt es eine von den größten Thorheiten, dieſe Reyhe vor unendlich zu halten. Man ſaget damit etwas widerſprechendes § 148 = 152, 156. Wollte man aber etwan zwar eine von Gott geſchehene Verbindung der Materien zugeben, aber nur die Ewigkeit der Materien ſelbſt behaupten: So würde man damit doch dem Satze von der Zufälligkeit, einem von den höchſten Grundgeſetzen der Vernunſt § 33 zuwider handeln, und ſich gleichwohl keiner Schwierigkeit entledigen § 145, 210, ſondern Gott ganz ohnmächtig machen, § 313.

Die=

Diejenigen, welche die Ewigkeit der Welt vor möglich halten, beruffen ſich gemeiniglich darauf, Gott ſey von Ewigkeit her allmächtig geweſen, folglich habe er auch von Ewigkeit her die Welt erſchaffen können, und folglich könne die Welt von Ewigkeit her erſchaffen ſeyn. Es iſt aber darauf ſchon § 152 geantwortet worden. Man muß nicht widerſprechende Begriffe mit unter dasjenige zehlen, was der Allmacht Gottes möglich ſeyn ſoll. Die Kraft, wodurch die Schöpfung der Welt möglich iſt, iſt in Gott ewig. So bald man aber eine ewige Schöpfung ſetzt: So widerſpricht man ſich ſelbſt, und ſaget alſo etwas ſchlechterdings unmögliches § 58. Eine andere Liſt verbergen einige, die keine wahre Schöpfung glauben, wenn ſie ſprechen, man erfordere zur Schöpfung, daß etwas aus nichts hervorgebracht werde. Dieſes könne nicht ſo viel heiſſen, daß das Nichts in ein Etwas verwandelt werde, welches ungereimt ſey. Es heiſſe alſo nur ſo viel, daß vermöge der Schöpfung etwas von Gott dergeſtalt abhange, daß es aus keiner Materie verfertiget worden, welche vor demſelbigen ſchon da geweſen. Das letztere gebe man aber bey der ewigen Schöpfung zu. Denn wenn die Welt von Ewigkeit her erſchaffen iſt: So ſey ſie, weil nichts eher als die Ewigkeit ſeyn kan, aus keiner präexiſtirenden Materie gemacht worden. Darauf dienet zur

Ant-

Antwort, daß wir zwar zugeben, daß, etwas aus Nichts hervorbringen, nicht ſo viel heiſſe als, das Nichts in ein Etwas verwandeln, ſo daß das Nichts etwan den Stoff zu dem Etwas abgäbe, als wie das Holz zum Tiſche § 211: Wir meinen vielmehr darunter nichts anders, als daß Gott ſolchen Dingen, die zuvor nur von ihm gedacht wurden, und noch nicht waren, die Wirklichkeit gegeben, und ſie hervorgebracht habe § 328. Allein es muß doch ein wirkliches Hervorbringen und Machen ſeyn. Gott muß eine wirkende Urſache der Welt ſeyn. Mithin muß er eher als die Welt geweſen ſeyn. Man leugnet ſonſten diejenige Cauſalverknüpfung der Welt mit Gott, welche ſich doch aufs bündigſte erweiſen läßt. Noch ein anderer falſcher Schluß, deſſen ich mich erinnere, und welcher mit dem Begriffe der wahren Schöpfung ſtreitet, war alſo abgefaſſet: die Welt iſt entweder von Ewigkeit oder in der Zeit erſchaffen. Nun iſt die Zeit, die Folge der Dinge. Sollte ſie nun in der Zeit erſchaffen ſeyn: So wären bey der Schöpfung ſchon Dinge, und alſo eine Welt, da geweſen. Da nun alle verknüpfte Dinge zuſammen genommen, allererſt die Welt ausmachen: So iſt ſie von Ewigkeit erſchaffen. Es iſt aber hier der angenommene Begriff von der Zeit höchſt falſch, als welche nicht die Folge der Dinge ſelbſt, ſondern die Mög-

lichkeit der Folge der Dinge hinter einander, iſt § 54, 59. Und diejenigen mögen ſich vor dieſem Steine des Anſtoſſes in Acht nehmen, welche öfters den falſchen Begriff von der Zeit, als ob ſie die Folge der Dinge ſelbſt ſey, aus guter Meinung nachſagen, ohne auf Beweis davon zu denken, oder zu ſehen, was daraus folget. Der wahre ſtatus controverſiae wird hiermit verſchwiegen. Denn der Schluß ſollte vielmehr alſo heiſſen: entweder die Welt iſt alſo erſchaffen, daß ſie einen Anfang hat, oder daß ſie keinen hat. Durch das letztere widerſpricht man dem Begriffe der Schöpfung. Folglich kan man mit Verſtande nur das erſtere ſagen.

§ 352.

Jedwede Welt muß von Gott beſtändig erhalten werden.

Weil ferner ſelbſt die einfachen Subſtanzen und deren Grundkräfte in der Welt ihre Exiſtenz von Gott haben, und daher die Fortdauer ihres zufälligen Daſeyns in allen Augenblicken, ihre Urſachen eben ſo wohl haben muß, als dieſelbe in dem erſten Augenblick nöthig war: **So muß eine jedwede Welt von Gott beſtändig erhalten werden** § 329, 330. Wenn die Subſtanzen und ihre Grundkräfte fortdauren und wirken: So braucht hernach dasjenige, was eine Action oder ein Exiſtentialumſtand, oder eine Folge von dergleichen iſt, keine beſondere Erhaltung, ſondern die göttliche Erhaltung der Welt wird von der

Fort=

Fortdauer derſelben eine mittelbare Urſache. Und weil die freyen Thaten in einer ſolchen Abrichtung des freyen Willens beſtehen, welche keinen determinirenden Grund hat: So erhält Gott durch Erhaltung der freyen Subſtanzen, nicht die Wirklichkeit, ſondern nur die Möglichkeit der freyen Thaten, und deſſen was davon abhanget, und weiter laſſen ſie auch vermöge ihres Weſens keine Erhaltung zu. Daher haben wir die göttliche Erhaltung der Dinge in der Welt in die mittelbare und unmittelbare § 332, und ferner in die Erhaltung der Möglichkeit und Wirklichkeit § 333, eingetheilet, wobey auch die ſcheinbarſten Einwürfe beantwortet worden § 330.

§ 353.

Jedwede Welt iſt nothwendig endlich.

Die Welt beſtehet aus endlichen und von einander wirklich unterſchiedenen Dingen. Ich nehme dieſes nicht nur vermöge der § 350 vorausgeſetzten Definition vor bekannt an; ſondern daß ſich in unſerer Welt die Sache wirklich ſo verhalte, iſt auch noch beſonders § 212 bewieſen worden. Folglich iſt die Menge der Subſtanzen in der Welt endlich, und **die Welt ſelbſt iſt ihrem Umfange nach allezeit nothwendig endlich** § 148, 149. Weil Gott aus Güte, um ſeine Vollkommenheit deſtomehr zu offenbaren, die Welt von ſo erſtaunlichem Umfange gemacht hat, daß weder unſere Empfindung noch unſer Nachdenken dieſelbe

Warum einige die Welt vor unendlich halten.

ganz faſſen kan, damit ſie nemlich, ſo gut als möglich, ein Spiegel der göttlichen Unendlichkeit ſeyn ſollte: So trägt er von der menſchlichen Unachtſamkeit dafür gemeiniglich dieſen Dank davon, daß man dem Umfange der Welt eine wirkliche Unendlichkeit, welche doch Gott eigen iſt, zuſchreibet. Man mißbrauchet darzu die Beweisgründe, die uns die vortreffliche Gröſſe des Weltgebäudes nur lehren ſollten, z. E. daß man immer mehr Sterne erblicket, ie feiner die Teleſcopia ſind, damit man die hellen Flecke am Himmel betrachtet. So, meinet man übereilter Weiſe, daß es unendlich fortgehen würde, geſetzt auch, daß wir ietzo in den äuſſerſten Stern, der uns noch ſichtbar werden kan, verſetzet würden; da doch der wahrſcheinliche Beweis, welchen man bey gewiſſen Umſtänden von der Analogie hernehmen kan, ſich hieher gar nicht ſchicket, wie man in der Vernunftlehre lernen kan *. Unſere Beweiſe § 148, 149 ſind auf den bloſſen Satz vom Widerſpruche gebauet, daher ſie keine Ausnahme oder Zweifel leiden, ſondern eine unendliche Welt vor ſchlechterdings unmöglich erklären; wie denn auch bey unpartheyiſchen Nachſinnen das ganze Gemüthe davor erſchrickt, wenn man in einem ſolchen zuſammengeſetzten Dinge, als die

* Siehe D. Adolph Friedrich Hoffmanns Vernunftlehre Th. II Cap. VIII § 49 - 60. oder in der meinigen § 384 ꝛc.

die Welt iſt, eine Unendlichkeit erdichten wollte. Es laſſen ſich einige durch die Verwirrung der Mathematik mit der Philoſophie dahin verführen, daß ſie eine unendliche Welt im groſſen und kleinen, nemlich einen unendlich groſſen Umfang der Welt, und eine unendliche Theilbarkeit der Körper glauben. Man abſtrahirt in der Mathematik von der möglichen oder wirklichen Natur der Subſtanzen, an denen ſich die Gröſſen befinden, welche man daſelbſt nur in abſtracto betrachtet. Man nimmt gewiſſer Beqvemlichkeit wegen § 115 die kleineſten Theile der Gröſſen ohne alle Gröſſe an. Daraus folgen, wenn man ſolches auf die Figuren und Linien appliciret, gewiſſe Eigenſchaften, welche man denenſelben zuſchreibet, und welche auch ihren Nutzen und Beqvemlichkeit bey der Ermeſſung derſelben ſchaffen, welchen man aber in der Philoſophie ohne ſorgfältige Einſchränkung keine Realität zuſchreiben kan. Aus dieſen Erdichtungen, welche in der Mathematik ihren guten Nutzen haben, ſcheinet hernach denenjenigen, welche den Unterſchied der mathematiſchen und philoſophiſchen Betrachtungen nicht vor Augen haben, hin und wieder die Möglichkeit einer unendlichen Verminderung oder Vermehrung erweislich zu ſeyn, welche denn viele ſo gleich darzu anwenden, um dem Satze vom Widerſpruch zuwider, die Welt unendlich zu machen.

Was ſie darzu vor Scheingründe aus der Mathematik herzuholen ſuchen.

Erläuterung durch eine vorgegebene unendliche Näherung zweyer Linien, die doch niemals zuſammen kommen.

chen. Z. E. man nimmt in der Mathematik an, daß, wenn man einen gewiſſen Punct in der Peripherie eines Cirkels als den höchſten anſiehet, die beyden darneben ſtehenden Puncte etwas niedriger, als derſelbe ſtehen, und ſo auch die folgenden. Auf dieſen angenommenen, und bey ſeinem rechten Gebrauche gar nützlichen Satz, gründet ſich, wenn man ihn unrecht verſtehet, z. E. einer von denenjenigen Fällen, da man vorgiebt, als ob ſich 2 Linien ziehen lieſſen, welche ſich in allen Augenblicken näherten, und doch nicht zuſammen kämen, wenn ſie gleich unendlich fortgezogen würden. Hätte dieſes ſeine Richtigkeit, ſo könnte man ſagen, in iedem Puncte, um welchen ſich die Linien alle Augenblicke einander nähern, könnte ein kleines Theilgen Materie ſeyn. Folglich könnte ſo viel Materie, als ſich zwiſchen den angenommenen zwey Linien befinden könnte, ins unendliche getheilet werden. Und wenn man erſt die Unendlichkeit im kleinen, nemlich in der Theilung der Materie, annehmen dürfte: So hätte man auch eine Inſtanz gegegen die Beweisgründe, wodurch die Unendlichkeit des Umfanges der Welt widerlegt wird. Man kan z. E. zwey ſolche Linien, wie iezt erwähnet worden, auf der Fläche eines Kegels abſtrahiren. Man gedenke ſich die mittelſte Linie auf einem angenommenen Rücken deſſelben, welche alſo in die-

dieſer Lage die höchſte iſt. Man nehme ferner an, daß darneben auf der Fläche des Kegels eine andere, mit jener parallel gezogen würde, ich meine eine ſolche, welche jener auf einer ebenen Fläche parallel iſt, aus welcher ebenen Fläche aber ſodann, indem man ſie krümmet, die Kegelfläche dergeſtalt gemacht, oder der Kegel damit überzogen werden ſoll, daß nunmehr die geſetzte Parallellinie zur Seiten der erſtern gezeichnet erſcheinet. Sodann vergröſſere man den Kegel in den Gedanken ins unendliche, und laſſe die angenommenen Linien darauf fortlaufen. Der Span des Kegels, welcher durch dieſelben eingeſchloſſen wird, war im Anfange unfern der Spitze des Kegels merklich gekrümmet. Folglich ſtund iedesmal der Punct aus der Seitenlinie um ein merkliches niedriger als der ihm gegen überſtehende Punkt in der oben auf gezogenen Linie. Hiagegen ſtehet er um ſo viel weniger niedrig, ie gröſſer der Umfang des Kegels wird. Folglich nähert er ſich ihm beſtändig. Er kan aber deßwegen unmöglich iemals mit ihm zuſammen kommen, und wenn die Linien unendlich fortgezogen würden, weil angenommen wird, daß dieſelben auf der Fläche des Kegels parallel neben einander hinlaufen. Darf man nun die Annäherung beſtändig vor eine reale halten, welches geſchähe, wenn man den Satz als ganz real gelten lieſſe, daß in der

Peripherie eines Cirkels ein ieder Seitenpunct niedriger ſtünde, als ein angenommener höchſter Punct: So hätte man hiermit, was man ſuchte. Zwey Linien näherten ſich einander beſtändig, und kämen doch niemals zuſammen. Und die Linie, um welche die eine, da, wo beyde unfern der Spitze des Kegels mit einander auslieſen, niedriger ſtund, als die andere, würde in allen Augenblicken vermindert, ohne daß es doch möglich wäre, daß dieſe Verminderung iemals in alle unendliche Ewigkeit ein Ende nehmen könnte. Allein dieſes ſind Chimären. Die reale Verminderung nimmt gar bald ein Ende. Der Cirkel iſt in der That ein Vieleck. Die kleinſten Theilgen ſeiner Peripherie ſind allezeit gerade Linien, weil zwey nächſte Puncte nothwendig allezeit eine gerade Linie ausmachen. Je gröſſer aber die Peripherie wird, deſto gröſſer werden die Stücken, welche wirkliche gerade Linien und Seiten des Vielecks ſind. Daher werden die abſtrahirten Linien, welche im Anfange einander auf einer gekrümmten Fläche parallel waren, bey der Vergröſſung des Kegels in kurzer Zeit einander dergeſtalt parallel, daß ſie ſich auch in einerley ebenen Fläche befinden, und ſich alſo einander auf keinerley Weiſe weiter nähern, ohne nur in der Einbildung ſolcher Leute, welche die mathematiſchen Hypotheſes mit der Philoſophie verwirren, und am un=

unrechten Orte anbringen. Ich hoffe wegen der Weitläuftigkeit des beygebrachten Exempels entſchuldiget zu ſeyn. Denn man kan hernach auf mehrere dergleichen Fälle die Application machen, wo man uns wegen gewiſſer Erdichtungen die reale Möglichkeit einer unendlichen Verminderung oder Vermehrung aufdringen will.

§ 354.

Jedwede Welt wird um eines Endzweckes willen erſchaffen.

Weil die Welt von Gott erſchaffen worden § 351; Gott aber alles, was er thut, um eines Endzweckes willen nach den Regeln der Weisheit thut § 281, 289: So iſt auch die **Welt um eines Endzweckes willen erſchaffen** worden. Und in iedweder Welt iſt an der Aufſuchung deſſelben gar viel gelegen, weil man daraus allererſt von der Vollkommenheit derſelben Welt mit Grunde urtheilen kan § 183. Hier, da wir von der Welt überhaupt reden, haben wir nur zu bemerken, daß der göttliche Zweck bey der Schöpfung auch als ein Zweck ſeine Integrität haben müſſe: daher denn, wenn man ſich denſelben deutlich vorſtellen will, zu unterſcheiden iſt, was auf Seiten des ſubjectiviſchen, objectiviſchen und formalen Endzweckes nothwendig erfordert wird § 289. Der ſubjectiviſche Zweck muß in denen göttlichen Grundverlangen § 196 liegen, und muß alſo etwas ſeyn, welches mit dem göttlichen Verlangen der Vollkommenheit und mit ſeiner Güte § 277 zuſammen

men hänget. Die göttliche Freyheit kan nicht anders wirken, als daß ſie ein Object eines oder beyder von den weſentlichen Grundverlangen Gottes entweder unmittelbar bewirket, oder mittelbar darauf ihre Abſicht hat § 308. Der letzte formale Endzweck kan nichts anders als ein Verhältniß der Geſchöpfe gegen Gott ſeyn, weil Gott vor ſich ſelbſt nichts ſuchen oder erlangen kan, indem weder ſeine Vollkommenheit noch Seligkeit vermehret werden kan. Es muß aber ein ſolches Verhältniß ſeyn, welches durch freye Thaten bewerkſtelliget wird § 281 - 284. Da nun aber die Freyheit die Vernunft vorausſetzet § 83: So **müſſen die letzten objectiviſchen Endzwecke Gottes bey der Schöpfung vernünftige und freye Geſchöpfe ſeyn.** Alles, was ſonſt in der Welt vorkommt, muß ſich auf den letzten Zweck Gottes entweder **als ein Mittel** beziehen, oder es muß von den Endzwecken oder Mitteln ein zugleich entſtehender **Nebenumſtand** ſeyn § 299. Genauer wollen wir vorietzo den göttlichen Endzweck bey einer Welt noch nicht beſtimmen, weil wir in dem gegenwärtigen Capitel noch nicht mehr davon benöthiget ſind. Wir behalten das übrige einer andern Gelegenheit vor, welche wir weiter unten antreffen werden.

Und die letzten objectiviſchen Endzwecke in einer Welt müſſen vernünftig und frey ſeyn. Das übrige ſind Mittel oder Nebenumſtände.

§ 355.

§ 355.

Weil es der göttlichen Vollkommenheit widerſpräche, zu ſagen, daß er nicht alle Dinge, ſo weit ſie von ihm als von einer determinirenden Urſache abhangen, zu denen durch ſie abgezielten Endzwecken tüchtig erſchaffete § 289: So iſt eine iedwede Welt, ſo weit nur der Zuſtand derſelben von Gott determiniret wird, metaphyſice gut § 199.

Die Welt iſt metaphyſice gut.

§ 356.

Da in einer Welt viele Dinge mit einander verknüpſt ſind, unter denen ein iedwedes vollſtändiges § 18 ſeinen Ort einnehmen muß § 48-50: So iſt in iedweder Welt ein wirklicher Raum § 51, welcher ſo viel kleineſte Realtheile hat, als ſolche Subſtanzen neben einander ſeyn können, welche in der geſetzten Welt die kleineſten ſind § 167. Die ganze Welt aber iſt mit Gott zugleich. Gott läßt alſo zu, und machet, daß ſie irgendwo mit ihm zugleich ſey, wo er vermöge ſeiner Unermeßlichkeit auch iſt. Doch iſt Gott in die Welt nicht eingeſchränkt, ſondern er kan, wenn er will, noch mehr Subſtanzen und Syſtemata von Geſchöpfen dergeſtalt ſchaffen, daß ſie auſſer der geſetzten Welt ſind. Er kan auch, wenn es ihm beliebt, einige Geſchöpfe, die zu einer Welt gehörten, auſſer derſelben, oder auch wiederum in die vorige Welt verſetzen. Der mögliche Raum alſo wird durch die Welt

In iedweder Welt iſt ein wirklicher Raum.

Aus wie viel Theilen er beſtehet.

Ob es einen Raum auſſer der Welt giebt.

nicht erſchöpfet, ſo wenig als Gott ſelbſt, von deſſen Wirklichkeit derſelbe ein abſtractum iſt, ohne daß Gott ſelbſt im geringſten dadurch getheilet oder zuſammengeſetzt wird § 51, 253. Dieſes iſt der wahre Begriff von dem Raume auſſer der Welt, welcher niemanden ungereimt vorkommen wird, welcher ſich nur nicht vergeblicher Weiſe vornimmt, da, wo nichts anders als der ganz einfache, immateriale und unbegreiffliche Gott iſt, dennoch etwas materialiſches und ſinnliches denken zu wollen. Weil der Raum ein unvollſtändiges Ding iſt: So läßt er ſich nicht eher ganz deutlich denken, als bis wir von Subſtanzen, die ihn erfüllen, einen Begriff haben, und bis wir alſo entweder von dem Weſen Gottes und der Geiſter einen anſchauenden Begriff haben, oder materialiſche Dinge darinnen antreffen. Das erſtere iſt uns wenigſtens ietzo noch nicht möglich. Das letztere aber findet nicht weiter ſtatt, als ſo weit die Welt gehet und wir ſie denken können. Daher dürfen wir zwar nicht leugnen, daß auch Dinge auſſer der Welt ſeyn können. Wenn wir aber mit unſern Gedanken uns bis an die Grenzen der Welt erhoben haben: So kömmt uns unſerer Endlichkeit wegen gleichſam ein Schwindel an. Hernach iſt uns nichts weiter übrig, als daß wir mit einer ehrerbietigen Bewunderung der Unermeßlichkeit Gottes inne halten § 252.

§ 357.

§ 357.

Ferner weil wegen der Verknüpfung von vielerley Dingen in der Welt Veränderungen vorgehen: So iſt auch eine **wirkliche Zeit** darinnen § 54. Nur muß man die Folge der Veränderungen ſelbſt nicht vor die Zeit, oder das quando überhaupt, und in dem weiteſten Verſtande halten § 54. Wenn wir bis über den Anfang der Welt hinaus gehen: So gehet es uns eben ſo, wie bey dem Raume, und wir müſſen uns in der Ewigkeit des unendlichen Gottes beruhigen, wenn wir nicht in Widerſprüche verfallen wollen § 156, 255.

In iedweder Welt iſt eine wirkliche Zeit.

§ 358.

Nunmehro wollen wir die Frage vor die Hand nehmen, wie viel in einer Welt zu ihrem Weſen, oder zu ihrem zufälligen Zuſtande gehöre, und wodurch alſo die Identität der Welt verändert, oder wobey ſie noch übrig gelaſſen wird. Die Frage ſoll ietzo nur aus unſern beygebrachten Gründen entſchieden, auf die Gegenmeinung aber weiter unten geantwortet werden. Es ſind hier die Unterſchiede wohl zu merken, welche § 96, 100, von der Identität, und von dem Verſtande der Frage, nach der Identität eines Dinges, angegeben worden. Einerley Subſtanzen könnten auch zu Ausmachung einer andern Welt angewendet werden. Man fragte aber alsdenn nicht nach der Einerleyheit der Welt, ſondern der meta-

Wie viel zum Weſen und zur Identität einer Welt gehöret.

Was dabey zu unterſcheiden iſt.

phy-

phyſiſchen Subjecte. Was aber die Identität der Welt betrifft: So muß man vor Augen haben, daß ſie eine Verknüpfung von Dingen, und ferner daß ſie eine ſolche Verknüpfung ſey, welche um eines oder etlicher Hauptzwecke willen gemacht worden. Hieraus folget demnach, daß man auf die Arten und das Grundweſen der Subſtanzen in einer Welt, und auf die Art ihrer Verknüpfung ſehen müſſe. Solten jene hinwegfallen, oder dieſe geändert werden: So würde der Zweck nicht erhalten, ſondern er würde ganz hinwegfallen, oder anders modificiret werden. Hingegen iſt klar, daß die Actionen und veränderlichen Zuſtände, wiefern ſie mittelbar oder unmittelbar von freyen Thaten abhangen, zu der Veränderung des Weſens, und alſo auch der Identität, der Welt nichts beytragen können. Denn eben deßwegen wird eine Welt erſchaffen, damit freye Thaten und davon abhangende Veränderungen darinnen geſchehen können § 354. Ferner kan auch vermöge der göttlichen Abſichten bey einer Welt mehr oder weniger von einer determinirten Beſchaffenheit der Mittel, die zu dem Hauptzwecke dienen ſollen, mit zu dem Weſen der Welt gerechnet worden ſeyn. Es kan ſeyn, daß die Welt in Anſehung gewiſſer Arten der indiuiduorum ein relativiſches Ganzes hat ſeyn ſollen, in welchem gewiſſe Theile beſtändig ab- und zugehen. So

weit dieſes ſtatt findet: So wird durch die Abwechſelung der indiuiduorum das Weſen der Welt nicht verändert § 101. Hingegen kan es auch ſolche indiuidua und ſolche Actionen in einer Welt geben, welche vermöge des geſetzten Weſens derſelben durchaus nicht fehlen oder verändert werden dürſen, weil ohne dieſelben der Zweck der Welt gar nicht möglich iſt. Demnach iſt die Regel von Beurtheilung der Identität der Welt fogende: **Eine Welt bleibet ſo lange eben dieſelbe, und wird keine andere, ſo lange noch eben die Hauptzwecke derſelben bleiben, und in denen Arten der Dinge, denen Geſetzen ihrer Verbindung, denen** *indiuiduis* **und weſentlichen Actionen derſelben keine ſolche Veränderung vorgehet, wodurch die geſetzten Hauptzwecke der Welt, und diejenige Beſchaffenheit der Mittel, welche nach Beſchaffenheit jener unzertrennlich damit verknüpft ſeyn ſoll, verändert würde.** Man verwirre alſo mit demjenigen, wodurch die Welt ſelbſt aufhören würde, eben dieſelbe zu ſeyn, nicht die bloſſen Veränderungen ihres Zuſtandes. Der Zuſtand der Welt kan ſo wohl von Gott ſelbſt, als durch die freyen Thaten, verändert werden, ohne daß die Welt deßwegen eine andere wird, als ſie auſſer dem geweſen ſeyn würde. Denn dieſes kan ſelbſt mit zu dem Hauptzwecke der

Regel von Beurtheilung der Identität einer Welt.

Mit dem Aufhören der Identität iſt nicht die Veränderung des Zuſtandes der Welt zu verwirren.

Welt

Welt gehören, daß ſich Gott eine Menge unmittelbarer Wirkungen darinnen vorbehalten hat. Ferner kan es ſeyn, daß die Art und Weiſe, wie gewiſſe Endzwecke befördert werden ſollten, gewiſſermaſſen nicht mit zum Hauptzwecke gehöret hat; daher verſchlägt es der Identität der Welt nichts daran, ob Gott vor die Beförderung derſelben auf dieſe oder auf eine andere Art ſorget. Gleichergeſtalt kan auch der Zuſtand der Welt durch die freyen Thaten der Geſchöpfe dergeſtalt verändert werden, daß er anders ſeyn könnte, ohne daß die Welt deßwegen eine andere ſeyn müßte. Denn das Grundweſen der Geiſter und die phyſicaliſche Verknüpfung der Dinge wird dadurch nicht geändert, ob die freyen Thaten ſo oder anders beſchaffen ſind, weil nicht die Wirklichkeit und Richtung, ſondern nur die Möglichkeit der freyen Thaten zu ihrem Grundweſen gehörte. Der Endzweck Gottes aber bey der Welt iſt die moraliſche Regierung derſelben nach der Beſchaffenheit der freyen Thaten. Daher gehet auch derſelbe durch die Veränderung der freyen Thaten nicht verlohren. Wenn alſo der Zuſtand der Welt durch freye Thaten mittelbar oder unmittelbar verändert wird: So werden dadurch weder andere phyſicaliſche Urſachen noch andere Endzwecke der Welt voraus geſetzet. Mithin bleibet die Welt nothwendig eben dieſelbe,

ob-

obgleich der Zuſtand derſelben verändert wird.

§ 359.

Weil die Welt ein ſolches Syſtema von Dingen iſt, deſſen Theile auch auſſerhalb der Gedanken eine reale Verknüpfung haben § 350: So **müſſen die Dinge in der Welt in einander wirken können**, ſo daß das eine als eine wirkende Urſache § 36 den Zuſtand des andern verändern kan § 94. Nun kan dieſes Verhältniß entweder wechſelsweiſe ſeyn, oder nicht. Daher ſind in einer Welt zweyerley Dinge möglich: Erſtlich **thätige Dinge**, welche in andere gleichwie andere in ſie wirken können, und bloß **leidende**, welche keine thätige Kraft haben, ſondern nur durch ihr bloſſes Daſeyn etwas anderes möglich oder unmöglich oder nothwendig machen § 36. Weil nun die Möglichkeit etwas anderes zu verurſachen eine Kraft heißt: So ſind auch in einer Welt zweyerley Kräfte möglich, nemlich thätige Kräfte, und ſolche, welche nur unwirkſame Vermögen eines Exiſtentialgrundes ſind § 79. Und die Dinge in der Welt können entweder nur auf die eine Art oder auf beyde zugleich verknüpft ſeyn. Nemlich es kan auch ein Ding, welches an ſich nicht ohne thätige Kraft iſt, ſich doch in gewiſſen Fällen nur leidend, oder in gewiſſer Abſicht thätig, in einer andern aber leidend, verhalten. Man kan

Die Dinge in der Welt müſſen in einander wirken können.

Sie ſind thätige oder leidende.

da-

Ihre Verknüpfung iſt thätig, oder exiſtentialiſch, oder gemiſcht.

daher die **phyſicaliſche Verknüpfung** der Dinge in einer Welt in die **ganz thätige**, in die **bloß exiſtentialiſche**, und in die **gemiſchte** eintheilen § 94. Wenn mehrere vollſtändige Dinge in eines mit einander verknüpft werden: So entſtehet daraus ein zuſammengeſetztes Ding. Daher kan man die Theile der Welt aus einem andern Grunde auch in **einfache** und **zuſammengeſetzte** eintheilen § 108.

Die Theile einer Welt ſind einfach oder zuſammengeſetzt.

§ 360.

Was ein phyſicaliſches Geſetz der Actionen ſowohl auſſerhalb der Gedanke, als in dem Verſtande iſt.

Die Nothwendigkeit der Folge, mit welcher aus einem Realgrunde § 34 dasjenige erfolget oder erfolgen kan, was in ihm gegründet iſt, heißt ein **phyſicaliſches Geſetz der Actionen.** Man betrachtet daſſelbe entweder **auſſerhalb der Gedanke,** ſo iſt es nichts anders als die Verknüpfung der Dinge ſelbſt: oder man betrachtet es **in dem Verſtande:** So heißt ein phyſicaliſches Geſetz der Actionen nichts anders als ein Satz, darinnen man ſich vorſtellet, was bey gewiſſen Umſtänden erfolget oder möglich iſt. Man verwirre aber die phyſicaliſchen Geſetze der Actionen nicht mit den **moraliſchen Geſetzen**, bey denen nicht die Frage iſt, was oder wodurch etwas wirklich erfolge, ſondern was nach der Vorſchrift eines gebietenden Oberherrn geſchehen ſolle oder dürfe. Z. E. wenn man von den Geſetzen der menſchlichen Thaten redet: So iſt es ganz etwas anderes, wenn man fraget,

Es iſt nicht mit denen moraliſchen Geſetzen zu verwirren.

durch

durch was vor Kräfte und antreibende Urſachen ſie gewirket werden, und wiederum etwas anderes, wenn man wiſſen will, warum ſie ſo haben ſeyn ſollen oder dürfen.

§ 361.

Der Inbegriff aller zu der Welt gehörigen Subſtanzen nebſt denen weſentlichen Geſetzen ihrer Verknüpfung heißt die **Natur** § 227. Was daher durch die Grundkräfte der erſchaffenen Subſtanzen in einer Welt dergeſtalt geſchiehet, daß Gott nichts darzu benträgt, als daß er die Subſtanzen und Grundkräfte erhält, daſſelbe heißt **natürlich**. Wovon aber Gott ſelbſt die nächſte Urſache iſt, das heißt **übernatürlich**. Folglich ſind **in iedweder Welt zweyerley** Dinge, **natürliche und übernatürliche**. Denn wenigſtens iſt die göttliche Erhaltung der Welt § 452 etwas übernatürliches. Jedoch können auch über dieſes übernatürliche Begebenheiten und Veränderungen in der Welt vorgehen, ob ſie gleich, ſo lange man keine Gründe darzu hat, nicht präſumiret werden dürfen.

Was die Natur iſt.

In iedweder Welt kommen zweyerley Dinge vor, natürliche und übernatürliche.

§ 362.

Kein endliches Ding kan in das andere anders wirken, als durch Bewegung § 145. Denn es läßt ſich kein anderer Begriff von der Einwirkung endlicher Dinge in einander machen, wenn man etwas poſitives und deutliches angeben, und ſich nicht etwan nur durch relativiſche und auf Schrauben geſetzte Begriffe heraus reden will. Es iſt aber

Die endlichen Dinge in der Welt können nur durch Bewegung in einander wirken.

aber hier keine Urſache, warum wir etwas ſchlechterdings unbegreiffliches dennoch vor wahr annehmen müßten. Und wenn wir es thun wollten: So würden wir nur dadurch in gröſſere Schwierigkeiten, ja Ungereimtheiten, verfallen § 118, 119. **Indem** aber **eine Subſtanz in die andere durch Bewegung wirket: So treibt ſie entweder dieſelbe nur vermöge der Undurchdringlichkeit aller beyder aus ihrem Orte; oder die in der andern verurſachte Bewegung, oder Bemühung darzu, wird nach einem Geſetze der Actionen eine Bedingung, unter welcher in der andern Subſtanz eine gewiſſe thätige Kraft wirket, oder erwecket wird** § 74. Hingegen iſt nicht alle innerliche Thätigkeit der Subſtanzen eine Bewegung, ſondern ſie kan auch ein Denken oder Wollen ſeyn. Wir finden demnach hier einen Grund, die zwey **oberſten Hauptclaſſen** der Subſtanzen in einer Welt zu unterſcheiden. Entweder ſie haben keine andere Kraft, als Bewegungsfähigkeit: So wollen wir ſie **Materie** nennen. Oder ſie haben eine andere Kraft, welche etwas anderes als Bewegungsfähigkeit iſt, ſie mag nun die Bewegungsfähigkeit nebſt derſelben darzu haben, oder nicht: So wollen wir ſie einen **Geiſt im weiten Verſtande** nennen. Dieſe Beſtimmung der Begriffe rechtfertige ich alſo. Wir

Dadurch bewegen ſie entweder einander nur, oder es werden innerliche thätige Kräfte erwecket.

Die Subſtanzen in einer Welt ſind entweder Materie oder Geiſter.

Rechtfertigung derer

Wir werden auf den Begriff der Materie durch die ſinnlichen Dinge zuerſt gebracht, welche um uns ſind, z. E. Holz, Steine, Waſſer u. ſ. f. deren Subject wir Materie nennen. An denenſelben finden wir Bewegungsfähigkeit. Weiter aber treffen wir auch nichts an ihnen an. Denken und Wollen aber iſt ganz etwas anderes, und welches durch keine Bewegung möglich iſt, die Gedanke mag auch ſo dunkel und unvollkommen ſeyn, als ſie will, und das Begehren und Verabſcheuen mag ebenfalls ſo unvollkommen ſeyn, als es will, und mit oder ohne Vorſatz geſchehen, wie an ſeinem Orte weiter unten ausgeführet werden ſoll. Da wir nun vor dieſen höchſt merkwürdigen und Hauptunterſchied der Dinge einen Namen brauchen: So hoffe ich, es wird keiner darzu beqvemer und dem Sprachgebrauche, wenigſtens ſo viel als möglich, gemäß ſeyn, als wenn wir die eine Art von Subſtanzen Materie, die andere aber Geiſter nennen.

Davon gegebenen Begriffe.

Hieraus ſiehet man auch ſogleich, daß die **Materie von zweyerley Art** ſeyn kan. Entweder ſie hat nichts, als die **leidende Bewegungsfähigkeit**, vermöge welcher ſie nur von andern Dingen eine Thätigkeit annehmen, und als ein Exiſtentialgrund § 79 die Action der andern modificiren kan. Dieſe kan *Materia prima, ſeu metaphyſica*, die **unthätige Materie** heiſſen. Wir bekümmern uns ietzo nicht darum, ob der-

Die Materie iſt entweder eine thätige oder unthätige.

gleichen in unſerer Welt vorhanden ſey. Wir haben hier auf weiter nichts, als auf die Möglichkeit derſelben, zu ſehen. Oder die Materie kan von der Art ſeyn, daß ſie auſſer dieſem auch eine **thätige Kraft** hat, wodurch ſie entweder beſtändig wirkſam iſt, oder unter gewiſſen Bedingungen eine Bewegung anzufangen, oder thätig fortzuſetzen, determiniret werden kan. Dieſe kan *Materia activa, ſeu phyſica*, die **thätige Materie** heiſſen. Uebrigens verwirre man die hieſige Bedeutung des Worts Materie nicht mit derjenigen, da ſie der Form entgegen geſetzet wird § 30. Eben ſo verſtehet ſich auch von ſich ſelbſt, daß die Geiſter, wenn man das Wort im weiteſten Verſtande nimmt, von ſehr unterſchiedenen Graden der Vollkommenheit ſeyn können, welche weſentliche Unterſchiede zwiſchen ihnen ausmachen können § 193. Wir können zwar eben eine Welt, welche aus einem bloſſen Syſtemate von Geiſtern beſtünde, vor nichts ſchlechterdings widerſprechendes halten. Da aber die Materie und Geiſter die beyden oberſten Claſſen von Subſtanzen ſind; und über dieſes durch Hinzufügung der Materie die Wirkungen in einer Welt, auch in den Geiſtern ſelbſt, gar ſehr vervielfältiget werden können: So iſt nicht vermuthlich, daß Gott, wenn er eine Welt erſchaffet, nicht beyde Arten von Geſchöpfen hineinbringen ſollte.

Die Geiſter können durch die Grade der Vollkommenheit weſentlich unterſchieden ſeyn.

Ob in iedweder Welt Materie iſt.

§ 363.

§ 363.

So bald man in einer Welt Materie ſetzet: So muß man auch zugeben, daß dieſelbe in die Geiſter, und die Geiſter in ſie wirken können. Denn die Materie iſt ihrem Weſen nach kein letzter Zweck Gottes, ſondern ein Mittel § 354. Folglich muß ſie um einer realen Verknüpfung willen, welche ſie mittelbar oder unmittelbar mit denenjenigen Geſchöpfen, die der letzte Zweck Gottes ſind, nemlich mit den vernünftigen und freyen Geiſtern hat, erſchaffen werden. Sie könnte aber dergleichen nicht haben, wenn nicht Geiſt und Materie in einander wirken könnten. Eben dieſes kan man auch alſo begreiffen. Wenn Geiſt und Materie nicht in einander wirken können: So iſt die Verknüpfung zwiſchen ihnen nicht real, ſondern allenfalls nur ideal. Wenn man aber nicht die erſtere, ſondern nur die letztere zwiſchen ihnen einräumen wollte: So widerſpräche man dem oben feſt geſetzten Begriffe einer Welt, vermöge deſſen alle Theile deſſelben in einer realen Verknüpfung unter einander ſtehen müſſen § 350.

In einer ieden Welt müſſen die Geiſter und die Materie in einander wirken können.

§ 364.

Zu beſſerm Verſtande dieſes Lehrſatzes dienen folgende Erläuterungen. Erſtlich leugnen einige die Wirkung der Geiſter in die Materie deßwegen, weil ſie dieſelbe vor unmöglich halten. Sie gründen ſich hier-

Die Geiſter werden dadurch nicht zur Materie gemacht, daß ſie mit derſelben die

Bewegungs-fähigkeit gemein haben.

hierbey theils darauf, daß ſie vermeinen, die Geiſter würden hierdurch ſelbſt in Materie verwandelt werden, wenn ſie durch Bewegung wirken könnten; theils aber getrauen ſie ſich den Geiſtern die Kraft, in die Materie durch die Bewegung zu wirken, deßwegen nicht zuzuſchreiben, weil ſie ſich überreden, daß ſich dieſelbe aus dem Grundweſen der Geiſter nicht als möglich verſtehen laſſe. Es iſt aber beydes ungegründet. Wie kan man denn ſagen, daß dadurch ein Ding in das andere verwandelt werde, wenn es gewiſſe Generaleigenſchaften mit demſelben gemein hat? Die endlichen Geiſter haben die Bewegungsfähigkeit mit der Materie gemein. Aber deßwegen werden ſie eben ſo wenig ſelbſt Materie, als man ſagen kan, daß der Menſch dadurch zum Hunde gemacht werde, wenn man ihm zuſchreibt, daß er eſſe, trinke, ſchlafe u. ſ. f. welches er mit den Hunden und allen Thieren gemein hat. Die Gegner machen manchmal zu Behauptung ihres Satzes den Schluß: Die Materie ſey der Bewegung fähig. Der Geiſt ſey keine Materie, folglich ſey er der Bewegung nicht fähig. Dieſer Schluß aber iſt falſch. Denn es wiſſen alle Anfänger der Vernunftlehre, daß in der erſten ſyllogiſtiſchen Figur der andere Vörderſatz nicht verneinend ſeyn dürfe. Ferner ſaget man auch dieſes ohne Grund, daß ſich die Bewegungsfähigkeit aus dem Weſen

Die Bewegungsfähigkeit läſſet ſich aus dem

des

des Geiſtes nicht verſtehen laſſe. Sie läßt ſich allerdings daraus begreiffen, aber nicht aus dem Differentialweſen, ſondern aus dem Generalweſen, eines endlichen Geiſtes, welches aber zum Weſen deſſelben ja eben ſo wohl gehöret. Denn keine Subſtanz läßt ſich anders als alſo denken, daß ſie undurchdringlich iſt. Daß dieſer Satz bey der unendlichen Subſtanz Gottes eine Ausnahme leiden müſſe, und daß alle Geſchöpfe von ihm durchdrungen werden, und daß Gott an dem Orte, wo ſie ſind, mit ihnen zugleich iſt, haben wir ſchon aus Gegengründen erwieſen § 51, 58, 250. Auſſer dem aber wäre es unvernünftig, von dem Weſen des Verſtandes und den oberſten Kennzeichen der Wahrheit abzuweichen. Folglich ſind alle endliche Subſtanzen unter einander wenigſtens natürlicher Weiſe undurchdringlich. Gleichwohl, ſo bald ſie exiſtiren, ſo ſind ſie irgendwo, und in einem gewiſſen Raume § 46. Jedoch ſind ſie ihrer Endlichkeit wegen nicht überall, und können alſo aus einem Orte in den andern kommen § 52, d. i. ſie können beweget werden. Da nun alſo auch die endlichen Geiſter undurchdringlich ſind, gleichwie es die Materie auch iſt: So muß die Materie ausweichen, wenn in den Geiſtern eine genugſam ſtarke Bemühung iſt, den Ort einer Materie einzunehmen. Wiederum müſſen auch die Geiſter ausweichen, und alſo beweget werden,

Weſen eines endlichen Geiſtes verſtehen.

den, wenn in der umliegenden Materie eine genugſam ſtarcke Bemühung vorhanden iſt, ſich an den Ort zu begeben, an welchem ſie ſich ietzo befinden. Folglich iſt die Bewegungsfähigkeit aus dem Weſen einer iedweden endlichen Subſtanz begreifflich. Daher kommt ſie auch den endlichen Geiſtern nothwendig zu, weil dieſelben endliche Subſtanzen ſind. Die andere Erläuterung kan dieſe ſeyn. Seit dem die bekannte präſtabilirte Harmonie aufs Tapet gekommen iſt: So haben die Anhänger derſelben darinnen einen genugſamen Grund zu finden vermeinet, warum Gott die Materie erſchaffen habe, weil er derſelben darzu benöthiget geweſen ſey, um die Vorſtellungen in den Geiſtern darnach beſtimmen zu können. Ich will ietzo nicht erwehnen, daß dieſes Vorgeben bey denenjenigen kein rechter Ernſt ſeyn könne, welche glauben, daß die Weſen aller Dinge ewig, und nothwendig ſind, wie diejenigen nothwendig thun müſſen, welche die leibnitziſche präſtabilirte Harmonie genugſam verſtehen, und nach der Meinung ihres Erfinders annehmen. Denn was will man doch Gott immermehr vor eine Beſtimmung der Begriffe in den Geiſtern mit Vernunft zuſchreiben können, wenn das Weſen derſelben ewig und nothwendig iſt, und alſo Gott ohnedem darinnen nichts zu verändern vermocht hat? Ich beruffe mich

Das iſt noch kein genugſamer Grund von der Schöpfung der Materie, daß Gott etwan die Geiſter darnach habe präſtabiliren wollen, wenn ſie nicht darein wirken können.

mich unterdeſſen nur darauf, daß, wenn man auch die präſtabilirte Harmonie verändern und verbeſſern wollte, dennoch bey Setzung derſelben keine vernünftige Urſache möglich ſey, warum Gott die Materie erſchaffen habe. Denn es bleibt ja keine reale Verbindung zwiſchen der Materie und den Geiſtern übrig, und die vorgegebene metaphyſiſche Vereinigung iſt ein leeres Wort § 94. Mithin haben die endlichen Geiſter von der Materie keinen Nutzen, weil alles in ihnen eben ſo ſeyn würde, geſetzt auch, daß gar keine Materie wäre. Gott ſelbſt kan von derſelben noch weniger einen Nutzen haben. Denn Gott braucht zu der Einrichtung ſeiner Geſchöpfe keine andere cauſam exemplarem als ſeine Idee. Und wie wunderlich wäre es, vorzugeben, Gott ſchaffe Körper, um etwas zu haben, darnach er die Geiſter beſtimmen könne, gleich als ob er, wenn er ſie ja nach Körpern beſtimmen wollte, die Exiſtenz der Körper, und nicht die bloſſe Idee derſelben in ſeinem Verſtande darzu brauchte. Es gilt demnach den göttlichen Endzwecken das Seyn und Nichtſeyn der Materie völlig gleich, wenn ſie nicht mit den Geiſtern durch phyſicaliſche Einwirkung verbunden iſt. Die Exiſtenz würde ihr dahero vergeblich und der göttlichen Weisheit zuwider ertheilet § 281, 289. Man muß alſo entweder ein Idealiſte werden,

den, und hierdurch zugleich den oberſten Kennzeichen der Wahrheit widerſprechen § 16: Oder man muß einräumen, daß die Geiſter und Materie in einander wirken können. Allein ſo iſt es gegangen. Man hat auf Seiten der Herren Gegner eine Beſtimmung der Geiſter nach gewiſſen Körpern deßwegen annehmen müſſen, weil man das Daſeyn der Körper gegen das Zeugniß der Sinne zu leugnen ſich nicht unterfangen konnte. Da man nun zugleich ſich überredete, Geiſt und Materie wären viel zu unähnlich, als daß ſie in einander wirken könnten: So blieb vor die Materie kein anderer Nutzen übrig, welchen man ihr mit einigem Scheine der Wahrheit zuſchreiben konnte, als daß man ſich einbildete, Gott müßte die Vorſtellungen der Seelen nach gewiſſen Körpern haben beſtimmen wollen. Man hätte aber vielmehr ſchlieſſen ſollen: weil uns Gott durch die Sinne zwinget, Körper als exiſtirend zu denken, ſo ſind auch Körper da. Und weil ſie Gott nicht ohne Zweck gemacht haben kan: So müſſen ſie den Geiſtern etwas nütze ſeyn. Und demnach müſſen nothwendig Geiſter und Körper in einander wirken können. Ich könnte die Beantwortung noch mehrerer Einwürfe, als eine Erläuterung, beybringen, wenn ich nicht vor beſſer hielte, dieſelbe an einen beqvemern Ort zu verſparen.

§ 365.

Nunmehro können wir die möglichen Claſſen von phyſicaliſchen Geſetzen der Actionen aus einander ſetzen. Dieſelben ſollten ſolche Regeln ſeyn, darinnen angegeben wird, was bey gewiſſen Umſtänden vor Folgen entſtehen, oder entſtehen können § 360. Da nun die Materie in ſich ſelbſt und in andere Materie wirken kan § 359; da ferner Geiſter und Materie in einander wirken können § 363; und da endlich auch die Geiſter hauptſächlich ſolche thätige Subſtanzen ſeyn müſſen, welche in ihnen ſelbſt wirkſam ſind: So kommen in einer Welt **dreyerley phyſicaliſche Geſetze der Actionen vor.** Es giebt erſtlich **phyſicaliſche Geſetze der Bewegungen** (*leges motuum mere phyſicas*), nach denen die Materie in ſich ſelbſt und in andere Materie wirket. Es giebt ferner **Geſetze der geiſtigen Thätigkeiten** (*leges pnevmaticas*), wie die innerlichen Actionen und Veränderungen der Geiſter aus einander erfolgen. Endlich giebt es **vermiſchte Geſetze**, (*leges mixtas, ſeu phyſico-pnevmaticas,*) wodurch die Wirkungen beſtimmet werden, welche die Materie und Geiſter in einander verurſachen. Nemlich vermöge derſelben fängt ein Geiſt vermöge einer innerlichen unmaterialiſchen Thätigkeit eine Bewegung ſeiner eigenen Subſtanz an, und beweget dadurch gewiſſe Materien, welche ihn umgeben:

In einer Welt kommen dreyerley phyſicaliſche Geſetze der Actionen vor.

Phyſicaliſche Geſetze der Bewegungen.

Geſetze der geiſtigen Thätigkeiten.

Vermiſchte Geſetze.

geben: Und ferner verurſachet die Bewegung gewiſſer Materien eine ſolche Bewegung der Subſtanz des Geiſtes, welche nach gewiſſen in der Natur feſtgeſtellten Geſetzen eine Bedingung wird, unter welcher gewiſſe innerliche Thätigkeiten geiſtiger Kräfte erwecket oder fortgeſetzet werden.

§ 366.

In iedweder Welt ſind verſchiedene Elemente.

Wenn alle Theilgen Materie in einer Welt einander vollkommen ähnlich ſeyn ſollten: So iſt nicht abzuſehen, wie die Materie zu den Endzwecken der Geiſter genugſam tüchtig ſeyn ſollte. Es iſt alſo vielmehr glaublich, daß in einer iedweden Welt materiale Theilgen von unähnlichem Weſen befindlich ſind. Ein einfaches Theilgen Materie, das iſt, ein ſolches, welches nicht mehr aus andern, wenigſtens nicht aus natürlicher Weiſe trennbaren, materialen Subſtanzen zuſammen geſetzt iſt § 107, 110, heißt ein **Element.** Folglich ſind in iedweder Welt verſchiedene Elemente. Dieſelben ſind entweder **ſelbſtthätig** oder **bloß leidend** § 362. Die ſelbſtthätigen müſſen darinnen unterſchieden ſeyn, daß in iedwedem eine andere Bewegungskraft, d. i. eine andere Bemühung oder Diſpoſition iſt, ſeine eigene Subſtanz auf gewiſſe Weiſe beſtändig zu bewegen. Der richtigen Lehre von den Elementen iſt erſtlich der ſpinoziſtiſche Irrthum entgegen geſetzt, vermöge deſſen alles, was iſt, nur eine einzige Subſtanz

Sie ſind entweder ſelbſtthätig oder bloß leidend.

ſtanz ſeyn ſoll, von welcher dasjenige, was uns als unterſchiedene Subſtanzen vorkommt, nur Eigenſchaften ſeyn ſollen. Wenn wir dem Weſen der Subſtanzen a priori nachſinnen: So iſt dieſes ungereimte Gedichte ſchon deßwegen zu verwerfen, weil endliche Subſtanzen und Unterſchiede derſelben möglich ſind, und es dahero ohne allen möglichen Beweis angenommen wird. Daß es aber inſonderheit in der gegenwärtigen Welt ohne ſinnliche Ungereimtheit nicht angenommen werden könne, iſt ſchon § 212 gezeiget worden. Ferner ſind uns hier die leibnitziſchen Elemente entgegen geſetzt, welche gar keine Gröſſe haben, ſondern ſich in einem mathematiſchen Puncte § 115 befinden ſollen. Es iſt aber auch ſchon die Vergeblichkeit und Unmöglichkeit derſelben § 116-119 erwieſen worden.

§ 367.

Auf wie vielerley Art man ſich die Kraft der thätigen Elemente vorſtellen kan.

Die Kraft der thätigen Elemente kan man ſich auf zweyerley Art in der Metaphyſic vorſtellen. Entweder daß ſie **ihre ganze Subſtanz in einer gewiſſen Directionslinie zu bewegen** in beſtändiger Bemühung ſind, oder darein kommen können, wiewohl es in der Phyſic unglaublich iſt, daß die erſtere Gattung in unſrer Welt vorhanden ſeyn ſollte: Oder alſo, daß die einfachen materialen Theilgen **die Figur ihrer eigenen Subſtanz zu verändern**, z. E. zu vergröſſern, in beſtändiger Bemühung

hung ſind; Oder daß ſie bey gewiſſen Umſtänden in die Bemühung, ſolches zu bewirken, kommen. Es kommen alsdenn die idealiſchen Theile, welche wir an ihnen unterſcheiden, wiewohl ſie nur mathematiſche Theile § 114, und nichts wircklich trennbares ſind § 108, an einen andern Ort, oder in eine andere Lage. Man nehme an, welche Art man wolle, ja man glaube auch gleich gar keine thätigen Elemente: So muß man doch zum wenigſten die Möglichkeit eines von aller Materie, ja von allen endlichen Subſtanzen, leeren Raumes in einer iedweden Welt zugeben. Nimmt man Elemente an, welche ihre Figur zu vergröſſern in Bemühung ſind, und ſich dahero eben dadurch wirkſam erzeigen, daß ſie dieſelbe wirklich vergröſſern: So iſt ſogleich klar, daß bey der Vergröſſerung in ihrer Höhlung ein von aller Materie leerer Raum entſtehen müſſe. Wollte man aber auch darauf nicht ſehen: So müßte man doch einen von Materie leeren Raum in einer Welt allezeit unter der Bedingung zugeſtehen, wenn man voraus ſetzet, daß in der Welt in allen Directionslinien Bewegung möglich ſey. Denn dieſes iſt unleugbar, man nehme auch eine Figur der Elemente an, was man vor eine will. Sollen ſie rund ſeyn, ſo iſt offenbar, daß in den Zwickeln leere Zwiſchenräume bleiben. Eben dieſes gilt von allen krummen Linien.

In iedweder Welt iſt ein von aller Materie leerer Raum möglich,

und wenn die Bewegung in allen Directionslinien möglich ſeyn ſoll, ſo iſt er nothwendig.

Sollen ſie eckigt ſeyn, z. E. würfelicht: So kan zwar, wenn ſie alle einander gleich wären, die Bewegung eines iedweden in ſechſerley Directionslinien geſchehen, ohne daß ein leerer Raum entſtehen darf, weil ein anderer ähnlicher Strich Materie juſt in die Stelle des bewegten, darein er paſſet, kommen kan. Allein in allen andern Directionslinien iſt ohne Entſtehung eines leeren Raumes keine Bewegung möglich, weil die hinter drein ſchieſſende Materie ſich unmöglich in die entſtehenden Fugen genau ſchicken kan. Bey andern Arten eckigter Körper iſt die Sache noch leichter einzuſehen. Ich weiß zwar wohl, daß zu unſern Zeiten viele das Herz nicht haben, den leeren Raum zu vertheidigen, weil ſie beſorgen, daß dadurch der Raum zu einem beſondern vollſtändigen Dinge gemacht werden dürfte, und ihre Meinung vor einen Götzen der Einbildung gehalten werden möchte, ungeachtet iedweder die Nothwendigkeit, denſelben in dem Verſtande, wie wir ihn behaupten, zuzugeben in ſich empfinden wird. Dieſe Beſorgniß aber iſt ohne Grund. Denn wir behaupten ja keinen ſchlechterdings leeren Raum, welches freylich thöricht ſeyn würde, ſondern nur einen ſolchen, welchen keine Geſchöpfe einnehmen, darinnen ſich doch aber Gott vermöge ſeiner Unermeßlichkeit befindet § 51. Daß aber die Vorſtellung des Raumes nicht der Einbildung,

Erinnerung wegen unrechten Verſtandes der Meinung vom leeren Raume.

dung, ſondern dem Weſen des Verſtandes zuzuſchreiben ſey, iſt ſchon § 50 erwieſen worden.

§ 368.

Wodurch in der Welt Körper mög-lich ſind.

Unter einem **Körper** verſtehen wir in der Philoſophie eine ausgedehnte Subſtanz § 108, welche aus trennbaren materialen Theilen zuſammen geſetzt iſt. Folglich werden durch den Unterſchied der Elemente mancherley Körper in einer Welt möglich. Wären alle Elemente in einer Welt einander ähnlich: So könnte man zwar die ganze Welt zuſammen, ſo weit ſie material iſt, einen Körper nennen. Man hätte aber keinen Grund, irgend einen Theil der Welt einen beſondern Körper zu nennen, weil die Abtheilung bloß willkührlich und mathematiſch ſeyn würde § 114. Wenn aber die Elemente von unterſchiedener Art ſind: So hat man Grund, ſo viel Zuſammenhäufungen derſelben beſondere Körper zu nennen, als dererſelben zu gewiſſen gemeinſchaftlichen Wirkungen mit einander vereiniget wahrgenommen werden. Hieraus verſtehet ſich, daß in einer Welt überhaupt zweyerley **Körper** möglich ſind: erſtlich **ſolche, welche aus ganz ähnlichen**, iedoch trennbaren **Theile beſtehen**. Man kan dieſelben **einfache** oder **gleichartige Körper**, *corpora homogenea*, nennen. Nemlich wenn man ſie einfach nennet, ſo leugnet man hiermit nur die phyſicaliſchen, nicht

Die Körper ſind entweder gleichartige oder ungleichartige.

nicht aber überhaupt alle wahre integraliſche Theile § 108, 109. Ferner ſind ſolche Körper möglich, **welche aus unähnlichen Theilen beſtehen.** Dieſe kan man die **ungleichartigen** oder **phyſicaliſchen Körper im engern Verſtande** nennen. Man verwirre aber nicht überhaupt mit der philoſophiſchen Bedeutung des Worts Körper die mathematiſche § 115, indem der Körper in der mathematiſchen Bedeutung nichts anders als der Raum ſelbſt, oder eine mögliche Abtheilung deſſelben in Gedanken iſt, dabey man von der Beſchaffenheit derer darinnen befindlichen Subſtanzen völlig abſtrahiret § 114. Der Raum aber verhält ſich gegen alle darinnen befindliche Dinge ganz gleichgültig, und kan von dem Einfachen ſowohl als von dem Zuſammengeſetzten erfüllet werden § 51.

Unterſchied der philoſophiſchen und mathematiſchen Bedeutung des Wortes Körper.

§ 369.

Da diejenigen Körper, welche nicht bloß durch unſere Gedanken, ſondern durch die Natur ſelbſt, in ein beſonderes Ganzes vereiniget ſeyn ſollen, durch einen gewiſſen Realgrund zu gemeinſchaftlichen Wirkungen vereiniget, und in ſo weit von andern Dingen abgeſondert ſeyn müſſen: So haben wir hier nachzudenken, auf wie vielerley Art ſolches in der Welt möglich ſey. Wenn die Theile des Körpers nichts mehr als bloſe Materie ſeyn ſollen: So laſſen ſich nicht mehr als folgende drey Arten begreiffen.

Auf wie vielerley Art ſolche Körper möglich ſind, welche ihre Umgränzung nicht von unſern Gedanken, ſondern von der Natur haben.

Dreyerley Arten.

Entweder 1) die Theile eines Körpers werden von andern Subſtanzen, die aber nicht in Bewegung, auch nicht in ſelbſtthätiger Bemühung darzu ſind, und die ihn umgeben, beyſammen erhalten; oder 2) ſie werden durch andere Subſtanzen, die aber in einer äuſſerlichen Bewegung ſind, beyſammen zu bleiben genöthiget, dergleichen z. E. die Wirbel ſind, welche einige Weltweiſen annehmen; oder 3) ſie werden durch umliegende Materien zuſammen gedrücket, welche aber einen innerlichen Bewegungstrieb haben, vermöge deſſen ſie ihre Figur zu vergröſſern in Bemühung ſind. Geſetzt, es ſind ſolche Elemente, welche in Bemühung ſtehen, ihre Figur bis auf einen gewiſſen Raum zu vergröſſern: So wird folgen, daß, wenn ſie ihrer natürlichen Bemühung zuwider zuſammen gedrückt werden, ſie dennoch ſich immer wiederum auf einerley Art in die vorige Geſtalt ſetzen, ſobald es die umliegenden Materien verſtatten. Eine ſolche Materie, welche wenn ſie zuſammen gedruckt wird, in eine Bemühung kommt, ſich wiederum in ihre vorige Geſtalt zu ſetzen, nennen wir **elaſtiſch**. Es beſtehet alſo die dritte Art von der Vereinigung der Theile eines Körpers darinnen, daß dieſelben vermittelſt der Kraft gewiſſer elaſtiſcher Materien, die ſie umgeben, zuſammen hangen. Man muß ſich aber vorſtellen,

Was elaſtiſch, heiſſet.

len, daß die umliegende elaſtiſche Materie entweder wiederum von andern elaſtiſchen Materien zuſammen gedruckt werde; oder daß ſie zuletzt auf eine der beyden vorigen Arten, in einem gewiſſen Stande beyſammen erhalten werde; oder daß ſie zuletzt durch die Allmacht Gottes § 331 zuſammen gedrücket werde. Man wird auch leicht abnehmen, daß bey dem Zuſammenhange der Theile eines Körpers etliche der angeführten Urſachen zuſammen kommen können. Hingegen können wir auſſer dieſen Urſachen, ſo lange man von dem Zuſammenhange bloſſer Materie redet, keine andern zugeben: Denn wollte man etwan als die vierte Gattung noch eine **anziehende Kraft** der materialen Theilgen unter einander hinzu ſetzen: So frage ich, ob ſie eine Grundkraft § 70 ſeyn ſolle, oder nicht. Wenn ſie keine Grundkraft ſeyn ſoll: So wird man weiter gehen müſſen, und man wird, wenn man deutliche Begriffe ſucht, zunächſt auf die von uns erzehlten Gattungen der Verknüpfung der Theile in einem Körper kommen müſſen, ſo lange bis man zuletzt Grundkräfte entdecket. Soll es aber eine Grundkraft ſeyn, ſo iſt gar vieles darwider einzuwenden. Man nimmt den Effect bloß an, und kan ihn aus der angenommenen Urſache nicht abſtrahiren § 72. Man kan es auch deßwegen vor keine Grundkraft ausgeben, weil weder die Bedingung

Was von der anziehenden Kraft zu halten iſt.

ihrer Wirkung, noch die nächſte Folge, welche man ihr zuſchreibet, etwas in dem agirenden Subjecte ſelbſten iſt § 74, 75. Vielmehr ſoll die Urſache vermöge dieſer Kraft da wirken, wo ſie doch ſelbſt nicht iſt, welches widerſprechend iſt, weil ja die Action ein Zuſtand der Kraft iſt, die Kraft aber in dem Subjecte ſeyn muß, folglich die Subſtanz auch nur mit ihrer Kraft unmittelbar daſelbſt wirken kan, wo ſie ſich befindet, alles andere aber, was ſie auſſerdem vermögen ſoll, mittelbar verrichten muß. Mithin iſt die anziehende Kraft kein philoſophiſcher Begriff von einer Kraft, obgleich hiermit nicht geleugnet wird, daß er in der Mathematik zur Erklärung der Bewegung der Weltkörper als eine Hypotheſis ganz wohl angenommen werden kan. In der Mathematik iſt die Abſicht nicht, die phyſicaliſchen Kräfte, woraus die Wirkungen erfolgen, zu entdecken; und wenn man ſie auch wiſſen könnte: So ſind ſie doch zu Ermeſſung der Wirkungen mehrentheils nicht geſchickt § 167, zumal da in der Welt beſtändig allzu viel Urſachen mit einander zugleich wirken, deren Einfluß und Vermögen ſich gemeiniglich nicht ausmachen läßt. Man läßt ſich alſo ganz recht in der Mathematik daran begnügen, daß man nur zu den Wirkungen, welche die Erfahrung lehret, eine zureichende Kraft überhaupt, oder eine im Effecte gleichgeltende Hypotheſin an-

annimmt, um damit in der Rechnung be⸗qvem verfahren zu können. Diejenigen Mathematici aber, welche deßwegen ihre Hypotheſes ſogleich vor phyſicaliſche Kräfte ausgeben und der Philoſophie aufdringen wollten, gäben hiermit zu verſtehen, daß ſie den Unterſchied der Abſichten der Ma⸗thematik und Philoſophie aus der Acht lieſ⸗ſen, und begiengen einen Fehler, daran die vernünftigern Gelehrten von ihrer Art nicht Theil nehmen würden. Eben ſo we⸗nig könnte es auch ſtatt finden, wenn man nur überhaupt vorgeben wollte, daß die materialen Theile, die zu einem Körper ge⸗hörten, vielleicht **einander empfinden**, und dadurch determiniret werden könnten, ſich nach einander zu richten. Denn wenn man das Wort Empfindung im eigentli⸗chen Verſtande nimmt § 16: So kan es einer bloſſen Materie nicht zukommen, ſon⸗dern die materialen Theilgen müßten auſſer ihrem vorigen Weſen erſt durch göttliche Allmacht noch dieſe Kraft darzu bekommen haben, ehe dieſes geſchehen könnte. Hier⸗durch hätten ſie aber ein edleres Weſen be⸗kommen, und eine bloſſe Materie zu ſeyn aufgehöret. Es iſt aber auch vergeblich, und wider die Regeln des Nachdenkens in der Phyſik, wenn man geiſtige, das iſt, auf Ideen beruhende Kräfte in einer Sub⸗ſtanz annimmt, ohne daß man ſie zu Auf⸗löſung der Effecte brauchet, welche die Er⸗

Ob die Thei⸗le eines Kör⸗pers einan⸗der empfin⸗den, und deß⸗wegen bey⸗ſammen blei⸗ben können.

Ob man ſich bloß auf eine zuſammenhängende Kraft in den Körpern beruffen darf.

fahrung an denenſelben lehret. Endlich geht es auch nicht an, daß man ſich nur auf eine **zuſammenhängende Kraft** der Körper, als auf eine Grundkraft, beruffen könnte. Denn es würde hiermit nichts aufgelöſet. Sie hat die Kennzeichen einer Grundkraft noch nicht an ſich, ſondern man giebt an ſtatt der Urſache den Effect ſelbſt an § 72.

§ 370.

Was zur Möglichkeit unterſchiedener Gattungen von Körpern erfordert wird.

Wenn dahero in einer Welt Körper von unterſchiedener Art vorhanden und nützlich ſeyn ſollen: So gehöret darzu erſtlich eine Vertheilung und Verknüpfung unterſchiedener Materien nach gewiſſen Geſetzen, und hiernächſt diejenige göttliche Erhaltung der Welt, welche dem Auseinandergehen entgegen geſetzet worden (conſeruatio nexus coſmici) §331. Dieſe Geſetze werden auch nicht verändert, indem die Geiſter in die Körper wirken, oder Wirkungen von ihnen annehmen, ſondern die Wirkungen geſchehen ſelbſt nach denen in der Natur gegründeten Geſetzen der Actionen. Man wende auch nicht ein, daß ſolchergeſtalt beſtändig die Reyhe der Zuſtände, welche aus dem Weſen eines Körpers folgen könnten, geſtöhret würde, wenn die Geiſter darein wirken könnten, gleichwie hinwiederum auch der Zuſtand der Geiſter durch die Materie in Unordnung gebracht würde, wenn jene in ihnen etwas verändern könnte. Denn

Die Geſetze der Geiſter und Körper werden durch ihre Einwirkung in einander nicht verändert.

Es entſtehet auch durch ſolche Einwirkung keine Stöhrung oder Unordnung.

Denn dieſes muß man ſich nicht als eine Unordnung und Unvollkommenheit vorſtellen, ſondern es gehöret hauptſächlich mit zur Vollkommenheit der Welt § 363. Man kan ja dasjenige in einer Welt nicht mit Grunde eine Stöhrung und Unordnung nennen, bey deſſen Hinwegnehmung ihr ganzer Zweck dahin fallen und ſie nicht weiter möglich ſeyn würde § 354. Jedoch kan man wohl die Hauptclaſſen der Subſtanzen, welche in der Welt vorkommen, iedwede vor ſich betrachten, und die Welt, wiefern ſie daraus, als aus einem Theile, beſtehet, davon benennen. Und dieſes meinet man, oder ſoll es meinen, wenn man die materiale und körperliche Welt von der Geiſterwelt unterſcheidet. Nemlich die **Geiſterwelt** heißt die Welt, wiefern ſie aus Geiſtern und Thätigkeiten derſelben beſtehet, und dergeſtalt betrachtet wird, daß man iezo die Materie in Gedanken davon abſondert. Hingegen heißt die Welt **die materiale**, wiefern ſie aus Materie, als dem Stoffe der Körper, beſtehet. Die **körperliche Welt** aber wird ſie genennet, wiefern man ſie als ein ſolches zuſammen geſetztes Ding anſiehet, in welchem unterſchiedene Materien durch die Geſetze der Verbindung des Ganzen dergeſtalt in beſondere Haufen vertheilet und vereiniget ſind, daß man iedweden als eine beſondere zuſammengeſetzte Subſtanz anſehen kan.

Was die materiale, körperliche und Geiſterwelt heiſſet.

Zu dem Zwecke einer ieden möglichen Welt aber gehöret, daß die materiale und körperliche Welt mit der Geiſterwelt gehörig verbunden werde § 354, 363.

§ 371.

In iedweder Welt ſind Maſchinen möglich und vermuthlich.

Die Wirkungen der Materie und Körper unter einander können durch die mechaniſche Structur der Theile eines Ganzen, theils vermögender gemacht, theils gar ſehr vervielfältiget werden. Wenn ein Körper aus mit Fleiß darzu figurirten Theilen dergeſtalt zuſammen geſetzt iſt, daß, wenn ein Triebwerk darzu kommt, vermittelſt der Figur und Lage ſeiner Theile determinirte Bewegungen befördert werden können, ſo heißt er eine *Maſchine*. Hieraus ſiehet man nicht nur a priori ein, daß in einer Welt Maſchinen möglich ſind, ſondern, weil ſie auch mit unter die wichtigſten und allgemeinſten Claſſen der Dinge gehören; ſo iſt es vermuthlich, daß dergleichen in iedweder Welt ſeyn werden.

§ 372.

Möglichkeit und Wahrſcheinlichkeit der Thiere in einer Welt.

Weil durch die natürlichen Maſchinen die Wirkungen in der Welt vermögender gemacht und vervielfältiget werden: So iſt es auch möglich, daß gewiſſe Geiſter mit gewiſſen natürlichen Maſchinen dergeſtalt beſtändig verbunden werden, daß ſie nicht anders, als vermittelſt derſelben in die übrige körperliche Welt wirken können, gleichwie auch die körperliche Welt nicht anders

als

als in denſelben Maſchinen, oder durch dieſelben in ſie wirken kan. Eine ſolche natürliche Maſchine, mit welcher ein Geiſt, um durch dieſelbe zu wirken, verbunden iſt, wird hernach der **Körper** deſſelbigen **Geiſtes** genennet werden müſſen, er ſelbſt aber heißt die **Seele** deſſelben **organiſchen Körpers**. Das ganze Suppoſitum aber, oder die ganze Perſon § 24, welche aus Leib und Seele beſtehet, wird ein **Thier** genennet. Die Vollkommenheit der Welt wird alſo dadurch vermehret, wenn Thiere darinnen befindlich ſind. Daher iſt es wenigſtens wahrſcheinlich, daß Gott dergleichen in einer iedweden Welt erſchaffe. Jedoch iſt es nicht eben nöthig, daß alle endliche Geiſter einen beſondern Körper haben, und alſo Thiere ſind. Diejenigen, welche ſolches glauben, werden auf dieſe Gedanken theils dadurch gebracht, daß ſie vor nöthig halten, daß die Vorſtellungen endlicher Geiſter nach einem gewiſſen Körper eingeſchränket werden, und dadurch die Folge und Möglichkeit derſelben allererſt ihre Regularität bekommen müßte. Allein warum ſollten ſie eben nach einem einzigen Körper, der deßwegen der ihrige heiſſen müßte, eingeſchränkt ſeyn? Sie können ja auch nach andern Geſetzen der Actionen mit der Welt verbunden ſeyn. Ja ſie können gar das Vermögen haben, ſich, wo es nöthig iſt, gewiſſe ſchon vorhandene organiſche Kör-

Was eine Seele heiſſet.

Ob alle endliche Geiſter einen Körper haben.

per zu ihren Wirkungen zu Nutze zu machen, oder ſich wohl gar dergleichen allererſt zuſammen zu ſetzen. Ferner hat man dieſe Meinung theils deßwegen angenommen, weil man die Wirkungen der Geiſter und Materie in einander vor unmöglich gehalten, und deßwegen einen Körper nöthig zu haben vermeinet hat, damit man die Wirkungen, welche gewiſſe Körper gegen einander thun, denenjenigen Geiſtern zuſchreiben könnte, deren Vorſtellungen nach denenſelben präſtabilirt ſind. Hierauf aber iſt ſchon § 364 geantwortet worden.

§ 373.

Mannigfaltigkeit der Verknüpfungen, welche die Theile einer Welt mit derſelben haben können.

Die Welt iſt ein Syſtema von Geſchöpfen, welche Gott um gewiſſer Abſichten willen auf gewiſſe Weiſe mit einander verknüpft § 354. Demnach iſt ein iedwedes Indiuiduum, welches mit in die Zahl dererjenigen gehöret, welche zu den Abſichten eines gewiſſen Weltſyſtematis etwas beytragen ſollen, ein Theil derſelben Welt. Jedoch kan die Verknüpfung, welche die Theile einer Welt mit derſelben, als dem Ganzen haben, der Beſchaffenheit und dem Grade nach mannigfaltig ſeyn, welches zu unterſchiedenen Eintheilungen Gelegenheit giebt.

Sie können entweder beſtändig damit verknüpft, oder nur irgend einmal darinnen geweſen ſeyn.

Erſtlich ſind theils ſolche Theile der Welt möglich, welche mit einem geſetzten Weltſyſtemate beſtändig in phyſicaliſcher Verknüpfung bleiben, theils auch ſolche, welche **nicht** beſtändig damit verknüpft bleiben § 356, ſon-

ſondern nur ſofern darzu gehören, daß ſie **irgend einmal darinnen geweſen** ſind. Denn es kommt lediglich auf den Endzweck an, darzu ſie Gott beſtimmet hat, welcher dergleichen Veränderungen erforden kan. Ferner da es Gott möglich iſt, mehr, als eine Welt zu erſchaffen § 349: So iſt es auch möglich, daß er Geiſter erſchaffen kan, welche **zu den Endzwecken von mehr als einer Welt gehören**, und dannenhero **bald mit der einen, bald mit der andern in einer phyſicaliſchen Verknüpfung** durch eine reale Wirkung ſtehen können § 358. Es iſt ſolches eben ſo wenig vor ungereimt zu halten, als man nicht leugnet, daß gewiſſe Unterthanen in zwey unterſchiedenen Reichen Bürger ſeyn können, ohne daß die Reiche ſelbſt dadurch ein einiges werden.

Sie können zu mehr als einer Welt gehören, und bald mit der einen, bald mit der andern in phyſicaliſcher Verknüpfung ſtehen.

Noch in anderer Abſicht können die Theile in einer Welt in **weſentliche** und **zufällige** eingetheilet werden. Ich nenne diejenigen **weſentliche**, welche nicht darinnen fehlen dürfen, wenn nicht der Endzweck der Welt eine weſentliche Veränderung leiden ſoll § 30. Unter den **zufälligen** aber verſtehe ich diejenigen, welche da und auch weg ſeyn könnten, ohne daß der Hauptzweck der Welt eine ſolche Veränderung leidet, wodurch etwas hinweg fällt, was Gott als weſentlich darzu gerechnet hat § 358.

Sie können der Welt weſentlich oder zufällig ſeyn.

Wenn man etwas einen weſentlichen oder zufälligen Theil der Welt nennet:

Entweder nur einzelne Indiuidua,

oder die ganzen Claſſen werden der Welt weſentlich oder zufällig genennet.

net: So kan man ferner entweder von einem Individuo, oder von einer ganzen Gattung oder Claſſe von Dingen reden. Nemlich es iſt möglich, daß gewiſſe Individua der Welt weſentlich ſind: Es iſt aber auch möglich, daß ein iedwedes Indiuiduum, einzeln betrachtet, der Welt nicht weſentlich iſt, ob ihr wohl die Claſſe der Dinge, darzu es gehöret, weſentlich iſt, und darinnen nicht fehlen darf. Ja es iſt auch möglich, daß ganze Claſſen von Dingen in einer Welt derſelben dennoch zufällig ſind, und, ohne daß das Weſen der Welt verändert wird, daraus hätten hinweg gelaſſen werden können. Denn es kan ja ſeyn, daß ſie mit dem Zwecke Gottes, woraus das Weſen der geſetzten Welt beurtheilet werden ſoll, keinen nothwendigen Zuſammenhang haben, ſondern nur als ſolche damit verbunden ſind, die nur die Mannigfaltigkeit der Wege in der Beförderung gewiſſer Abſichten vermehren, welches der Weisheit Gottes gar nicht zuwider iſt § 289.

Dieſe Unterſchiede laſſen ſich nur überhaupt einſehen. In unſerer Welt aber läßt ſich die Application derſelben nicht allezeit mit Gewißheit ausmachen.

Dieſe Unterſchiede überhaupt einzuſehen, iſt nicht ſchwer, und doch nützlich, wenn man von gewiſſen einreiſſenden Vorurtheilen frey bleiben will. Hingegen iſt die Application derſelben auf den Zuſtand unſerer Welt, welchen wir a poſteriori darinnen finden, bisweilen ſehr ſchwer, und manchmal gar unmöglich. Ich ſage, es läßt ſich nicht allemal ausmachen, ob und wiefern dieſes oder

jenes

jenes vor einen weſentlichen oder zufälligen Theil der Welt zu halten ſey. Dieſes kommt daher, daß wir froh ſeyn müſſen, daß wir nur den Endzweck der Welt in Abſicht auf das menſchliche Leben mit Gewißheit erkennen können. In der determinirten Erkenntniß des Zweckes der ganzen Welt läßt es ſich zu keiner Vollkommenheit bringen. Denn eines Theils können wir den Nutzen und Einfluß nicht wiſſen, den ein iedwedes Ding auf der Welt in alle andere hat. Andern Theils kommt es auch darauf an, wie viel von der Beſchaffenheit der Mittel Gott zu dem Endzwecke, den er bey der Schöpfung dieſer Welt gehabt hat, als weſentlich hat rechnen wollen.

§ 374.

Wir haben die Begebenheiten in einer Welt in natürliche und übernatürliche eingetheilet § 361. Jetzo müſſen wir in der Betrachtung der letztern noch etwas weiter gehen. Zum wenigſten iſt in einer iedweden Welt diejenige Erhaltung der einfachen Subſtanzen und ihrer Grundkräfte, welche der Vernichtung entgegen geſetzt iſt § 329, ingleichen diejenige Erhaltung des Nexus coſmici § 331, welche unmittelbar von einer Thätigkeit Gottes abhanget, etwas übernatürliches; man müßte denn die Frage verändern, und das Daſeyn und die Fortdauer der Welt ſchon voraus ſetzen, und nunmehro allererſt weiter fragen wollen, ob

Was vor übernatürliche Begebenheiten in einer Welt möglich ſind.

etwas

etwas und was in derſelben übernatürlich ſey, oder ſeyn könne. Es ſind aber auch noch andere **übernatürliche Begebenheiten** in einer Welt möglich. **Die Verrichtung derſelben kan mit zu dem göttlichen Endzwecke der Welt gehören.** Es kan ja eben dieſes ein Theil des göttlichen Zweckes geweſen ſeyn, daß er in einer gewiſſen Welt, auch nach der Schöpfung, und auſſer der Erhaltung, ſelbſt auf gewiſſe Weiſe hat unmittelbar thätig ſeyn wollen. **Es kan auch ſeyn, daß der Grund von gewiſſen übernatürlichen Thätigkeiten Gottes, welche in einer Welt vorgehen, in der Regierung der freyen Geiſter liegt,** welche dieſelben erfordert, und worauf Gott als auf ſeinen Hauptzweck zu ſehen hat, wenn er nicht ſeiner Weisheit zuwider handeln, und die Endzwecke den Mitteln aufopfern will § 289. Es ſind aber **zweyerley übernatürliche Wirkungen** Gottes in einer Welt möglich. Erſtlich kan es ſolche geben, **welche mit einer Beſtändigkeit geſchehen,** dergeſtalt, daß ſie **entweder in allen Augenblicken** oder **unter gewiſſen Bedingungen, welche ſich in einer Regel angeben laſſen,** beſtändig erfolgen. Der **Grad** ihrer Beſtändigkeit kan unterſchieden ſeyn, und ſich entweder **durch das ganze Weltalter,** oder nur **durch einen anſehnlichen Theil deſſelben,** erſtre-

Die Verrichtung derſelben kan mit zum Zwecke Gottes gehören.

Die Regierung der Welt kan ſie erfordern.

Sie können auf zweyerley Art mit einer Beſtändigkeit geſchehen,

welche Beſtändigkeit auch Grade leidet,

ſtrecken. Denn es können gewiſſe Endzwecke Gottes eine ſolche Beſtändigkeit erfordern. Hiernächſt ſind auch ſolche übernatürliche Begebenheiten möglich, welche nicht mit einer Beſtändigkeit, ſondern **auſſerordentlich**, geſchehen. Wir nennen dieſelben in einer genauen und metaphyſiſchen Bedeutung **Wunderwerke**, welche wir genauer zu betrachten haben. oder ſie können auſſerordentlich geſchehen.

§ 375.

Ich verſtehe alſo unter einem **Wunderwerke**, in der genauen metaphyſiſchen Bedeutung genommen, eine übernatürliche und auſſerordentliche Wirkung Gottes in der Natur. Dieſe genaue Bedeutung des Wortes Wunderwerk iſt mit einer andern nicht zu verwirren, da man etwas ganz auſſerordentliches und ſonderbares ein rechtes Wunderwerk nennet, entweder weil man es mit dem eigentlichen Wunderwerke vergleichet, und ſagen will, daß es demſelben nahe komme, oder weil man bloß auf den Urſprung des Wortes ſiehet. Ingleichen iſt ſie mit der Bedeutung der Wörter **Zeichen** und **Wunder**, wie ſie in der heiligen Schrift genommen werden, nicht ſchlechthin vor einerley zu halten und zu verwirren, weil dieſe letztere nicht auf den metaphyſiſchen Begriff ſiehet, ſondern dadurch einen relativiſchen Begriff anzeiget, und unter Zeichen und Wundern ſolche Begebenheiten verſtehet, welche und wiefern ſie zu einem Zeugniß die- Was ein Wunderwerk iſt.

nen,

nen, und beſtätigen ſollen, daß daſelbſt die Macht Gottes ſich auf eine beſondere Art zeige, um gewiſſe Lehren, oder das Anſehen gewiſſer lehrenden Perſonen, zu beſtätigen. Hierdurch aber wird der Begriff derſelben weiter, als derjenige Begriff vom Wunderwerke iſt, welchen wir vorjetzo zuerſt annehmen, wie im folgenden weiter erhellen wird. Dieſe genauere Bedeutung aber, nach welcher wir uns in der Metaphyſik zu richten haben, wird unter andern eben darzu dienlich ſeyn, daß man die Arten der Zeichen und Wunder, welche in der heiligen Schrift vorkommen, wohl unterſcheiden, und ihre Beweiskraft, welche ſie als Zeichen haben, und die Mannigfaltigkeit derſelben, richtig beurtheilen kan. Nach derjenigen Abſicht aber, wie man in der metaphyſiſchen Weltlehre von Wunderwerken zu handeln Urſache hat, wird die jetzt gegebene Beſtimmung der Bedeutung des Wortes auch dem Sprachgebrauche der Gelehrten am gemäſſeſten ſeyn. Denn die Erhaltung der Welt rechnet man, weil ſie beſtändig iſt, nicht unter die Wunderwerke. Aus eben dem Grunde aber muß man auch alle übrige beſtändige Wirkungen Gottes von der Zahl der Wunderwerke in dieſer genauen Bedeutung ausſchlieſſen, obwohl ſo viel gewiß iſt, daß eben dergleichen Macht und Thätigkeit Gottes, wie bey den Wunderwerken, darzu gehöret. Wollte aber ja iemand damit nicht

zufrieden ſeyn, ſondern den Begriff erweitert wiſſen: So kan man es als einen Wortſtreit leichte zugeben; wenn nur nicht geleugnet wird, daß ein ſolches Wunderwerk, welches in einer unmittelbaren göttlichen Thätigkeit beſtehet, ein realer und ſolcher Begriff iſt, welcher in eine gründliche Metaphyſik gehöret. Spräche man aber mit den Atheiſten, ein Wunderwerk wäre nur eine ungewöhnliche Begebenheit in der Natur: So hieſſe dieſes nicht die Wunderwerke erklären, ſondern nur ſchlechthin einen Begriff, deſſen Realität man doch erweiſen kan, leugnen. Man muß ſich daher auch nicht etwan den grammaticaliſchen Urſprung des Worts verführen laſſen, alles ohne Unterſchied ein Wunderwerk zu nennen, worüber ſich die Menſchen zu verwundern pflegen, ich meine dergeſtalt, daß man dabey unterlaſſen wollte, die mannigfaltige Bedeutung des Wortes zu bemerken. Man nähme alsdenn weſentlich unterſchiedene Dinge unter einen Begriff zuſammen. Und wenn man ſie nicht wiederum aus einander ſetzte, und hiermit dennoch wiederum auf unſern gegebenen Begriff von den Wunderwerken käme: So würde man in Verwirrung verfallen, und einen Verluſt wichtiger Wahrheiten leiden. Die Unwiſſenden verwirren nur die wunderbaren natürlichen Begebenheiten, wenn ſie auſſerordentlich ſind, mit den wirklichen Wunder-

werken. Hiermit wird nicht einmal allezeit der Begriff des Wunderwerks geändert, ſondern es werden gemeiniglich nur die Exempel verwirret, und das Weſen des Wunderwerkes wird in falſchen Subjecten und am unrechten Orte geſucht. Wir werden aber hiervon bald mehreres ſagen.

§ 376.

Die Wunderwerke ſind entweder verborgene oder kenntliche.

Die Wunderwerke ſind einzutheilen in **verborgene**, d. i. ſolche, welche wir da, wo ſie geſchehen, nicht gewahr werden oder erkennen können; und in **offenbare** oder **kenntliche**, welche mit ſolchen Umſtänden geſchehen, daß man ſie als Wunderwerke kennen kan. Die erſtern gehören nur zu der wunderthätigen Vorſorge Gottes, und haben in den Zwecken der verborgenen Regierung der Welt ihren Grund § 342. Die kenntlichen Wunderwerke aber müſſen ihren beſondern Zweck, nemlich einen ſolchen haben, um welches willen ſie nicht nur geſchehen, ſondern auch als Wunderwerke erkannt werden ſollen § 342, z. E. wenn Gott zu der natürlichen Erkenntniß auch noch eine geoffenbarte hinzuthun will, und deßwegen gewiſſe dahin gehörige Gedanken dergeſtalt durch Wunderwerke ſo wohl wirket als beſtätiget, daß ſie dadurch von natürlichen Gedanken unterſchieden werden können, und ihr göttlicher Urſprung erkannt werden kan; oder wenn er die Boten einer göttlichen Offenbarung in Abſicht auf andere

Möglichkeit der verborgenen Wunderwerke.

Möglichkeit der kenntlichen Wunderwerke, inſonderheit bey Setzung einer göttlichen Offenbarung.

Leute, die ihnen glauben ſollen, in Anſehen ſetzen will. Es iſt aber auf vielerley Art möglich, daß Gott zu der natürlichen Erkenntniß göttlicher Wahrheiten eine geoffenbarte kan hinzu ſetzen wollen. Sie kan nicht allein dadurch möglich werden, wenn die natürliche Erkenntniß ſollte verderbet, oder durch die Verſündigung der Geſchöpfe zu ihrer Glückſeligkeit unzureichend geworden ſeyn. Sie kan auch noch aus andern Gründen erforderlich ſeyn, wenn Gott etwan ſeiner Unendlichkeit wegen ſolche Eigenſchaften beſitzet, welche ſich aus der Betrachtung der Welt durch Schlüſſe nicht erkennen laſſen, und welche er doch vermöge ſeiner Güte kund thun will; oder wenn er überhaupt nach ſeiner willkührlichen Güte denen vernünftigen Geſchöpfen mehr zu erkennen geben wollte, als nach dem bloſſen Lauſe der Natur möglich iſt; oder wenn er die zweyerley Wege, ſich kund zu thun, willkührlich mit einander verbinden will.

Mancherley Gründe der Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung.

Die Wunderwerke ſelbſt können auf vielerley Art geſchehen. Sie können in etwas beſtehen, das auf einmal und in einem Augenblicke geſchiehet. Sie können aber auch in einer unmittelbaren Thätigkeit Gottes beſtehen, welche eine Zeitlang fortgeſetzt wird, und ihre Wirkung ſtuffenweiſe durch eine Reyhe übernatürlicher Veränderungen hervorbringet.

Die Wunderwerke können auf einmal oder nach und nach geſchehen.

Indem etwas wunderthätig geſchiehet: So können natürliche Dinge,

Es können dabey natürliche Dinge

 als

gebrauchet werden.

als die Subjecte, Mittel oder Bedingungen dabey gebraucht werden. Inſonderheit erkennet ein unpartheyiſcher leichte, daß, wenn die Wunderwerke zu einer göttlichen Beſtätigung des Anſehens gewiſſer Perſonen, und derer ihnen geoffenbahrten Lehren, dienen ſollen, dieſelben auch mit einer ſolchen Beziehung auf dieſe Perſonen geſchehen müſſen, aus welcher man zuverläßig erkennen kan, was man daraus ſchlieſſen ſoll. Dergleichen aber ſind nicht eben nur Worte, wodurch ſolche Perſonen anzeigen, daß oder welches Wunder ietzt geſchehen werde, ſondern es ſchicket ſich auch die Beobachtung von mancherley Handlungen darzu, welche an ſich zu der Begebenheit, welche wunderthätig erfolgen ſoll, gar nichts beytragen können, oder doch bey weitem keinen zureichenden Grund darzu abzugeben vermöchten, wodurch aber, indem das Wunder ſo genau darauf erfolget, als ob es eine Wirkung davon wäre, eben bekannt gemacht, oder genauer beſtimmt oder beſtätigt wird, auf wen ſich das Wunder beziehet, und wovor es angenommen werden ſoll. Jedoch gehöret auch nur ſo viel zum Wunderwerke im eigentlichen Verſtande, als nicht nach dem Laufe der Natur, ſondern durch unmittelbare Thätigkeit Gottes geſchehen iſt. Wenn Gott gewiſſen Perſonen, welche er darzu vor treu erſiehet, einmal vor allemal die Erlaubniß und Vollmacht

Wiefern gewiſſen Perſonen die Kraft Wun-

macht giebt, unter gewiſſen Bedingungen Wunderwerke fordern und gebieten zu dürfen: So ſchreibet man hernach auch ſolchen Perſonen eine Kraft zu, Wunderwerke zu thun. Sie iſt aber in Anſehung derſelben eine bloß moraliſche Kraft § 88. Die wirkende Urſache der Wunderwerke aber kan niemals iemand anders als allein Gott ſeyn. Und ferner iſt nicht aus der Acht zu laſſen, daß dieſes ſogleich mit zu der Möglichkeit gehöre, wie die moraliſche Kraft, Wunder zu thun, einem Geſchöpfe ertheilet werden kan, daß Gott voraus ſehen, oder ſelbſt regieren muß, daß dieſe Kraft nicht gemisbrauchet werde, weil ſonſten durch die Wunderwerke, wenn ſie am unrechten Orte geſchähen, Unordnung und Unvollkommenheit in der Welt eingeführet werden könnte, und es Gott unanſtändig wäre, ſich dem ungeachtet darzu anheiſchig zu machen. Wenn man demnach hiermit dasjenige verbindet, was vorhin geſagt worden, daß die Wunderwerke, welche das Anſehen oder die Lehren gewiſſer Perſonen beſtätigen ſollen, mit einer gnugſamen Beziehung auf dieſelben geſchehen müſſen, und daß daher bey der Art und Weiſe, wie das Wunder angezeiget, oder verrichtet wird, ſolche Dinge und Handlungen gebrauchet werden können, welche an ſich ſelbſt die erfolgenden wunderthätigen Begebenheiten gar nicht wirken konnten: So kan man daraus die Vorſichtigkeit

der zu thun zukommen kan.

Wiefern ſie ihnen gegeben werden kan.

Wie die Aufführung derer, welche Wunder fordern, verſchiedentlich zu beurtheilen iſt.

abnehmen, welche man zu gebrauchen hat, wenn man die Aufführung der Leute beurtheilen will, welche von Wunderthätern unter dieſen oder jenen Umſtänden ein Wunderwerk gebeten oder erwartet haben. Denn wenn ſie denen an ſich unkräftigen Umſtänden und Bedingungen, unter welchen etwan ſonſt Wunderwerke erfolget ſind, die Kraft andichten, als ob dieſelben vermögend wären, das Wunder ſelbſt zu bewirken: So iſt es ein Aberglaube. Wenn ſie aber, um einer wunderthätigen Hülfe derſelben theilhaftig zu werden, durch die Beobachtung ſolcher Umſtände nur in eine hinlängliche Verbindung mit dem Wunderthäter zu kommen ſuchen, damit das Wunder geſchehen kan, von welchem ſie glauben, daß es nicht anders als mit einer gnugſam deutlichen Beziehung auf denſelben erfolgen werde: So darf man ihnen deßwegen keinen Aberglauben beymeſſen. Endlich wenn ein Spötter der Wunderwerke etwan mit einem Wunderthäter Experimente anzuſtellen gedenket, und vermeinet, daß unter ähnlichen Gebräuchen und Handlungen deſſelben ein Wunderwerk das eine mal ſo wol als das andere erfolgen müſſe; oder, daß ein Wunderthäter, wenn irgendwo Wunder von ihm gethan worden, d. i. wenn irgendwo Wunderwerke mit einer Beziehung auf ihn geſchehen ſind, auch derſelben ſo viele, und ſo oft, müſſe thun können, als man ihm vorſchriebe, widrigenfalls

aber keinen Glauben verdiene: So iſt klar, daß ſolches eine recht närriſche Unverſchämtheit iſt. Denn ein ſolcher bedenket gar nicht, daß die Wunderwerke in der That allezeit eine Wirkung des unendlich heiligen und weiſen Gottes ſelbſt ſeyn müſſen, welcher zwar von ſeinen Geſchöpfen mit Recht fordert, daß ſie auf die Wege, wie und wo er ſich ihnen kund thut, Acht haben, und die Sachen, welche geſchehen, wohl betrachten und unterſuchen ſollen, deſſen Vorrechten es aber ſchlechterdings zuwider wäre, leichtſinnige und muthwillige Verſuche mit ſich anſtellen zu laſſen, und nach dem Belieben ſolcher Leute Wunder zu thun, welche die ſchon vorhandenen Erkenntnißgründe nicht gebrauchen wollen, ſondern ihrem Eigenſinne folgen, oder gar Muthwillen treiben. Er überleget auch gar nicht, wie viel darzu gehöret, wenn Gott einen Menſchen zum Wunderthäter machen, d. i. ihm die moraliſche Kraft Wunder zu thun, oder eigentlicher zu bitten und unfehlbar zu erwarten, ſoll ertheilen können, und wie Gott in ſolchem Falle ſchon zuvor wiſſen muß, daß er ſich dieſer Erlaubniß nur an ſolchen Orten gebrauchen werde, wo Gott nach ſeiner Weisheit die Verrichtung eines Wunders nöthig oder bequem gefunden hat, oder wie Gott ſelbſt ihn innerlich regieren, und durch ein Wunder in ſeiner Seele ihm die Zeit und den Ort anzeigen muß, wo er ein ſichtbares und den Lauf der Natur öffentlich unterbrechendes

Ob auf ein Wunderwerk allezeit ein miraculum reſtitutionis folge.

Wunderwerk bitten und beſtimmen ſoll. Wenn Gott die übernatürlich entſtandene Veränderung der Dinge nicht etwan wiederum durch ein anderes Wunderwerk aufhebet: So hangen davon ins künftige unaufhörliche Reyhen von Wirkungen ab, welchen man zwar nicht unmittelbar, doch aber mittelbar, einen übernatürlichen Urſprung zuſchreiben kan. Wir haben auch deßwegen die Wirkungen der wunderthätigen Vorſorge Gottes in mittelbare und unmittelbare eingetheilet § 342. Es ſtehen daher einige in den Gedanken, daß wenn ein Wunderwerk in der Welt geſchähe, allezeit durch ein anderes, welches ſie miraculum reſtitutionis nennen, irgend einmal die Sachen wiederum in den Zuſtand geſezt werden müßten, in welchem ſie ſich würden befunden haben, wenn das Wunderwerk nicht geſchehen wäre, damit nemlich nicht durch ein Wunderwerk nunmehro die ganze Folge natürlicher Begebenheiten verändert ſey. Es iſt aber nicht erweislich, daß dieſes allezeit geſchehen müſſe, ob ich wohl nicht leugne, daß es geſchehen könne. Denn es kan wohl ſeyn, daß die unaufhörliche Veränderung in dem Zuſtande der Welt, welche ein Wunderwerk nach ſich ziehet, denen göttlichen Abſichten gemäß iſt, und vermöge eines bedingten Rathſchluſſes hat erfolgen ſollen; daher das Wunderwerk eben deßwegen geſchehen iſt, damit ſie erfolgete. Es

iſt

iſt ferner auch möglich, daß der Effect, den ein Wunderwerk in dem folgenden Zuſtande der Welt nach ſich ziehet, nur zufällige Veränderungen betrifft, welche in die Hauptzwecke Gottes keinen Einfluß haben; daher es ihm gleich gilt, ob ſie geſchehen oder nicht, und er nicht nöthig hat, dieſelben wunderthätig zu verhindern.

§ 377.

In Anſehung dererjenigen Wunderwerke, welche als Wunderwerke erkannt werden ſollen, iſt nun etwas genauer zu beſtimmen, wie ſolches geſchehen könne. Man hat ſich ſehr in Acht zu nehmen, daß man nicht das Weſen der Wunderwerke mit den Kennzeichen derſelben verwirre, wie ihrer viele thun, und deßwegen die verborgenen Wunderwerke leugnen, deren Wirklichkeit man doch hinlänglich erweiſen kan, ob man gleich eben deßwegen, weil ſie verborgen ſind, die Individualfälle nicht kennen kan, wo ſie vorkommen. Wir haben kein anderes Kennzeichen zu ſchlüſſen, daß etwas von Gott ſelbſt durch ſeine Allmacht als ein Wunderwerk geſchehe, ohne nur dieſes, **wenn es nicht möglich iſt, daſſelbe vor etwas zu halten, welches entweder überhaupt, oder wenigſtens bey dieſen Umſtänden, nach dem Laufe der Natur hätte entſtehen können.** Denn ohne gnugſame Gründe muß man

Von den Kennzeichen der Wunderwerke.

Die Kennzeichen der Wunderwerke ſind mit dem Weſen derſelben nicht zu verwirren.

Allgemeine Regel, woher man wiſſen kan, daß etwas ein Wunderwerk iſt.

kein Wunderwerk präſumiren, wenn man nicht den erſten Regeln von Erkenntniß natürlicher Begebenheiten zuwider handeln will § 361. Es iſt hier **erſtlich** zu bemerken, **daß es überhaupt in gewiſſen Fällen möglich ſey, das übernatürliche von dem natürlichen zu unterſcheiden, nemlich wenn die Wunderwerke in derjenigen Sphäre von Dingen geſchehen, welche uns bekannt iſt,** und wenn ſie auf eine ſolche Art geſchehen, daß wir urtheilen können, daß das uns bekannte Weſen gewiſſer Dinge, wider alle Vernunft geleugnet werden müßte, wenn man gewiſſe Begebenheiten nicht vor übernatürlich halten wollte. Denn daß dieſe oder jene wunderthätige Begebenheit durch das Weſen gewiſſer Dinge nach dem Laufe der Natur nicht möglich geweſen ſey, darf man ja nur auf eben die Art beurtheilen, wie wir andere Begebenheiten, da man von Exiſtenzen redet, im menſchlichen Leben erkennen. Die Exiſtenzen laſſen ſich nicht wie die Lehrſätze der Geometrie aus möglichen Weſen demonſtriren. Sondern die Begriffe, darinnen wir uns das Weſen realer Dinge vorſtellen, müſſen erſt ſelbſt aus Sätzen, darinnen man Exiſtenzen erkennet, erwieſen werden, wenn es nicht am Ende auf willkührliche Sätze und auf eine Wortkrämerey hinaus laufen ſoll. Der Weg Exiſtenzen zu erkennen, iſt alſo vielmehr dieſer, daß man

Daß es in gewiſſen Fällen möglich iſt, das übernatürliche von dem natürlichen zu unterſcheiden.

Em-

Empfindungen zum Grunde legt § 16, und aus denenſelben zur Erkenntniß der Cauſalverknüpfungen fortgehet § 72; da denn gar bald eine Menge ſowohl bejahender als verneinender Cauſalſätze entſtehet, nemlich ſolcher, die da ſagen, was durch dieſes oder jenes Ding möglich oder nicht möglich ſey, und welche theils eine völlige Gewißheit, theils eine vernünftige Zuverläßigkeit haben, deren Erzeugungsart in der Vernunftlehre zu erklären iſt, z. E. ſo wiſſen wir, daß ein Baum nicht reden, ein Stück Eiſen nicht ſchwimmen kan u. ſ. f. Kan man denn nun nicht auf eben ſolche Weiſe auch, wenn Wunderwerke zu beurtheilen ſind, dafern ſie nur an ſolchen Dingen geſchehen, welche zu der uns unbekannten Sphäre gehören, aus den phyſicaliſchen und moraliſchen Umſtänden, mit denen etwas geſchiehet, urtheilen, ob man darzu natürliche Urſachen anzunehmen habe, oder ob es Gott zuzuſchreiben ſey? Gewiß, wer dieſes nicht einräumen, ſondern überhaupt alle Möglichkeit, Wunderwerke zu kennen, leugnen wollte, der würde entweder genöthiget ſeyn, die ungereimteſten Dinge zu glauben, und dieſelben als etwas, das natürlicher Weiſe gar wohl vorkommen könnte, gelten zu laſſen; oder er würde ſich gezwungen ſehen, die allgemeinen Regeln einer vernünftigen Erkenntniß zu leugnen; oder er würde ſich einer offenbaren Partheylichkeit, vermöge welcher er nur gegen die

Religion übel geſinnet iſt, ſchuldig machen.

Ob zu Beurtheilung der Wunderwerke allemal der höchſte Grad von Ueberzeugung nöthig iſt.

Ferner iſt aber auch zu merken, daß **nicht einmal zur Beurtheilung der Wunderwerke allezeit der höchſte Grad von derjenigen Ueberzeugung nöthig ſey**, welche man ſonſt in derſelben Art von Erkenntniß haben kan, dahin das Object des Wunderwerkes gehöret. Denn es kan ſeyn, daß die Gröſſe der Wahrſcheinlichkeit und die Menge ihrer Gründe § 207, inſonderheit aber, daß die moraliſchen Umſtände, mit denen die Sache geſchiehet, dennoch eine Verbindlichkeit zum Beyfalle auflegen, und eben dadurch durch einen beſondern Weg zur Gewißheit führen *.

Wie die Regel zu verſtehen iſt, daß etwas nicht eher vor ein Wunderwerk zu halten ſey, als wenn es natürlicher Weiſe nicht möglich iſt.

Daher iſt die Regel mit groſſer Vorſichtigkeit anzunehmen, welche einige alſo abfaſſen, daß man keine Wunderwerke eher irgendwo zulaſſen müſſe, als wo es nicht möglich geweſen, daß die geſchehene Sache natürlicher Weiſe hätte erfolgen können. Es iſt dieſes nemlich nicht alſo anzunehmen, als ob die Ueberzeugung, daß etwas ein Wunderwerk ſey, allezeit durch den Weg der eigentlich ſo genannten Demonſtration, oder gar durch den Weg der geometriſchen Demonſtration, erlangt werden müßte; ſondern es iſt die moraliſche Gewißheit ebenfalls genug. Man darf auch ferner nicht glauben, daß etwas, welches an ſich und überhaupt betrachtet, nicht vor etwas

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben § 348 = 352.

was gehalten werden darf, welches natürlicher Weiſe unmöglich ſey, deßwegen auch in allen Fällen und bey einer iedweden Verbindung der Umſtände vor natürlich gehalten werden dürfe. Endlich muß man auch nicht meinen, als ob nur die phyſicaliſchen Umſtände der Begebenheit zum Beweiſe und zur Beurtheilung gebraucht werden müßten. Denn da ein Wunderwerk eine Handlung Gottes iſt, welcher ſeinen Eigenſchaften nicht zuwider handeln kan: So kömmt es auch auf die moraliſchen Umſtände der Begebenheit nicht weniger, ja auf dieſe hauptſächlich, an, z. E. bey was vor Veranlaſſung, durch was vor Mittelsperſonen, zu was vor Abſichten etwas geſchiehet, daß ein Wunderwerk seyn ſoll, oder, wenn es zur Beſtätigung einer Lehre geſchiehet, wie dieſelbe Lehre beſchaffen iſt, und was überhaupt ſchon vor andere göttliche Wahrheiten bekannt worden, welche zur Beurtheilung gebraucht werden können. Aus dieſem allen zuſammen genommen muß geurtheilet werden, und in dieſem Verſtande kan man allererſt einräumen, daß man etwas nicht eher vor ein Wunderwerk halten ſolle, als bis es nothwendig davor gehalten werden muß, und es nicht weiter möglich iſt, die Sache vor etwas natürliches auszugeben. Man muß nemlich die moraliſche Nothwendigkeit, und die moraliſche Möglichkeit meinen § 131, wel-

Die moraliſchen Umſtände gehören auch zur Beurtheilung der Wunderwerke.

welche an dieſem Orte ſo viel ſagen will: Man ſolle nichts anderm Beyfall geben, als was nach den allgemeinen Kennzeichen der Wahrheit vernünftig, gewiß oder zuverläßig iſt, und man ſolle auch in dem Beyfalle, welchen man gewiſſen Sätzen giebt, oder verſaget, ſich allezeit alſo bezeigen, daß man nicht ſeinen ſchon bekannten Pflichten zuwider handele. Wie dieſes geſchehen müſſe, muß entweder aus der Vernunftlehre und practiſchen Philoſophie deutlich erkannt, oder es muß durch eine unpartheyiſche Prüfung ſeiner ſelbſt und durch Aufmerkſamkeit auf ſeine innerliche Empfindung von demjenigen, was vernünftig und billig iſt, wenigſtens dunkel wahrgenommen werden. Eben dieſe Vorſichtigkeit iſt auch nöthig, wenn einige den Begriff von Wunderwerken alſo einrichten, daß dieſelben auſſerordentliche Begebenheiten wären, welche aus natürlichen Urſachen nicht verſtanden werden können. Wenn man es nemlich auf die ietzt gezeigte Art verſtehet: So kan es als der characteriſtiſche Begriff von Wunderwerken angeſehen werden, nemlich als derjenige, woraus ſich die Exempel beurtheilen laſſen, gleichwie wir in unſerm Begriffe § 375 das Grundweſen der Wunderwerke ausgedrücket haben. Wenn man es aber unrecht verſtehet, ſo kan man ſich verführen laſſen, die verborgenen Wunderwerke deſſelben zu leugnen, mit zurei-

Wiefern das Kennzeichen der Wunderwerke dieſes iſt, daß ſie aus natürlichen Urſachen nicht verſtanden werden können.

chen-

chenden Beweiſen nicht zufrieden zu ſeyn, oder gar die Beurtheilung der Wunderwerke nicht eher vor möglich zu halten, als bis man erſt das Weſen der ganzen Welt verſtehe, und aus demſelben deutlich und a priori urtheilen könne, was durch iedwedes Ding möglich ſey oder nicht, welches alles eine grobe Unwiſſenheit wäre. Weil ich oben § 375 im vorbey gehen erinnert habe, daß man die genaue Bedeutung des Wortes **Wunderwerk**, wie in der Metaphyſik davon gehandelt werden muß, nicht mit dem Begriffe der **Zeichen** und **Wunder**, wie derſelbe in der heiligen Schrift genommen wird, ſchlechthin vor einerley halten und verwirren ſoll: So wird man mir eine kleine Ausſchweifung verzeyhen, wenn ich bey dieſer Gelegenheit auch kürzlich zeige, wie mancherley die Zeichen ſind, auf welche ſich die heilige Schrift zum Beweis der Sendung und Lehren göttlicher Geſandten zu beruffen pfleget, und welches die Kennzeichen ſind, worauf es bey der Beurtheilung derſelben ankommen muß. Nemlich wiefern nicht von betrüglichen, ſondern von wahren und göttlichen Zeichen, die Rede iſt, ſo beruhet ihre Gewißheit oder Zuverläßigkeit darauf, wenn man nicht ohne Ungereimtheit, oder wenigſtens ohne Unwahrſcheinlichkeit, annehmen kan, wegen der Beſchaffenheit der Sachen und der Uebereinſtimmung der zuſammentreffenden Umſtände,

Wie die Wunderzeichen zu beurtheilen ſind, welche in der heiligen Schrift in weiterer Bedeutung genommen werden.

de, daß etwas ohne Gottes ausdrückliche Veranſtaltung, und ohne eine von ihm ſelbſt auf dieſe Zeit und auf dieſe Perſonen eingerichtete Beziehung geſchehen iſt, geſetzt auch daß die Begebenheit durch einen mächtigen erſchaffenen Geiſt, d. i. durch einen heiligen Engel, gewirket, oder auch in der Natur ſchon vorher beſtimmet geweſen, nicht aber allererſt jetzt von Gott unmittelbar hervorgebracht worden wäre. Derowegen iſt es, überhaupt davon zu reden, dem Wunderzeichen in der heiligen Schrift ganz gleichgültig, ob daſſelbe von einer ſpecialen vorherbeſtimmenden Vorſehung Gottes, oder von der Thätigkeit eines Engels, oder von einem Wunderwerke in der genaueſten Bedeutung, ich meine von einer unmittelbaren Wirkung der göttlichen Allmacht abhanget, oder ob mehreres von dieſem, wie es gar oft geſchiehet, in Anſehung verſchiedener Theile einer Begebenheit zuſammen vorkömmt. Denn dieſes letztere ereignet ſich z. E. alsdenn, wenn zwar eine Begebenheit in der Natur ſchon vorherbeſtimmet geweſen ſeyn kan, ſie iſt aber von der Art, daß ſie kein menſchlicher Verſtand hat vorherſehen können, durch eine unmittelbare Wirkung Gottes aber in der Seele eines Propheten iſt ihm dieſelbe bekannt gemacht, und von ihm beſtimmt vorhergeſagt worden, hernach aber ſo genau erfolget, daß man, ohne alber zu ſeyn, kein ungefähres Zuſammentreffen ſolcher

cher Umſtände annehmen kan. Jngleichen kan es ja geſchehen, daß Gott ſeinen Engeln durche eine unmittelbare Wirkung in ihren Verſtand gewiſſe Rathſchlüſſe und Anweiſungen kund thut, wie er durch ihren Dienſt gewiſſe Begebenheiten regieret wiſſen will, zu deren Vollſtreckung ſich dieſelben ſodann derer ihrer Subſtanz anklebenden Kräfte bedienen, welches aber gar ſehr wohl mit ſolchen Umſtänden geſchehen kan, daß die Begebenheit ſelbſt von dem, was nach dem Lauffe der Körperwelt und durch die Kraft der menſchlichen Seelen bewirket werden kan, unleugbar unterſchieden, auch klar genug iſt, worauf ſie ſich beziehet, und was man daraus ſchlieſſen ſoll. Man denke z. E. bey dem erſten nur an die Verſchlingung der Rotte Korah, und bey dem andern an die Niederlage der Aſſyrer zur Zeit des Königs Hiſkias. Wo ſich demnach auch nicht beſtimmt ausmachen läſſet, zu welcher Art von Begebenheiten dieſes oder jenes Wunderzeichen eigentlich gehöret haben mag: So wird doch dadurch gar nicht nothwendig der Beweis zu nichte, daß die Sache ſelbſt ein göttliches Wunderzeichen geweſen iſt, und wodurch dieſes oder jenes hat bekräftiget werden ſollen. Ja es ſind auch die übrigen Wunderzeichen denen Wunderwerken, in der genauen metaphyſiſchen Bedeutung genommen, an der Beweiskraft vor die Wahrheit der göttlichen

Lehren keinesweges überhaupt nachzuſetzen. Vielmehr muß die Art und der Grad der Beweiskraft bey einem jedweden Wunderzeichen inſonderheit auch aus den Umſtänden einer jedweden einzelnen Individualbegebenheit jedesmal unterſuchet und beſtimmet werden.

§ 378.

Anhang einiger koſmologiſcher Streitfragen.

Nachdem bisher das allgemeinſte von dem Weſen einer Welt aus richtigen Gründen abgehandelt worden: So wird es nunmehr zur Erläuterung gar dienlich ſeyn, wenn ich dieſem Capitel annoch die Widerlegung etlicher unrichtigen koſmologiſchen Meinungen als einen Anhang beyfüge, damit bey denenjenigen, welche ſchon daran gewöhnt ſeyn möchten, die ſubjectiviſchen Hinderniſſe deſto leichter hinwegfallen mögen, welche ſie ſonſt abhalten könnten, unſere Gründe mit unpartheyiſchen Augen anzuſehen, und denſelben Beyfall zu geben. Weil ich mich der Kürze zu befleißigen habe, und auch mit Niemanden Streit ſuche: So werde ich nur überhaupt noch etliche Fragen aufwerfen und beantworten, welche ſich auf die wichtigſten koſmologiſchen Streitigkeiten beziehen.

§ 379.

Ob etwas in der Welt natürlicher Weiſe entſtehen oder

Die **erſte Frage** ſoll dieſe ſeyn: **Kan etwas in einer Welt natürlicher Weiſe entſtehen oder vergehen?** Ich antworte, man unterſcheide die einfachen Subſtan-

zen

zen und deren Grundkräfte von den Actionen, und von denen Determinationen und Veränderungen ihres Zuſtandes und ihrer Verhältniſſe. Jene können nicht anders als durch göttliche Allmacht entſtehen, oder vergehen § 145. Dieſe aber können natürlicher Weiſe entſtehen, vergehen und verändert werden, weil ſonſt die Dinge in der Welt nicht wahrhaftig wirkſam wären § 359. Daher hat man keinen Grund zu ſagen, daß in einer Welt ſtets **einerley Quantität der Actionen** bleiben müſſe. Ferner entſtehen aus denen Veränderungen und Verknüpfungen der Dinge in der Welt mancherley Thätigkeiten und Vermögen, welche man im weiten Verſtande auch Kräfte nennet § 63. Wenn man alſo das Wort in der weiten Bedeutung nimmt: So kan man auch nicht ſagen, daß in der Welt immer **einerley Quantität der wirkenden Kräfte** bleiben müſſe. Da endlich auch ſolche Theile der Welt möglich ſind, welche damit nicht immer in Verknüpfung bleiben müſſen § 373, und durch deren Abſonderung oder Hinzuthuung alſo auch die Summe der Grundkräfte in einer Welt verändert wird: So kan man auch nicht einmal ohne alle Einſchränkung ſagen, daß in einer Welt beſtändig **einerley Summe der Grundkräfte** bleiben müſſe. Nur ſo viel iſt gewiß, **daß natürlicher Weiſe keine einfache Subſtanz** und

vergehen kan.

Ob in der Welt immer einerley Quantität der Actionen,

oder der Kräfte,

oder der Grundkräfte bleibet.

keine Grundkraft entſtehen oder vernichtet werden kan. Der göttlichen Allmacht aber iſt beydes zu thun möglich, und bey denenjenigen Subſtanzen, welche ein zufälliges Weſen haben § 42, kan er den Grad ihrer Vollkommenheit ſelbſt beſtimmen, und Grundkräfte hinzuſetzen oder hinweg nehmen, nachdem es ihm beliebet, oder nachdem es ſeine Abſichten erfordern § 291.

§ 380.

Ob in einer Welt alles was iſt, ſeinen determinirenden Grund haben muß.

Die andere Frage iſt: **ob in einer Welt alles was iſt, ſeinen determinirenden Grund habe**, und alſo die Welt eine ſolche Reyhe von Wirkungen und Urſachen ſey, da immer der nachfolgende Zuſtand durch den vorhergehenden vollkommen determiniret wird, **alſo daß der nachfolgende nicht anders ſeyn kan, wenn der vorhergehende ſo, wie er wirklich geweſen iſt, geſetzet wird;** und ob nicht dieſes zum wenigſten in ſofern gelte, wiefern nicht etwan Gott durch ein Wunderwerk eine Aenderung machet? Viele glauben dieſes, und ſchreiben deßwegen allen Begebenheiten in der Welt eine Unausbleiblichkeit oder Neceſſitatem conſecutionis zu § 124. Sie ſchlüſſen deßwegen

Ob in einer Welt alles dasjenige erfolget, was in derſelben möglich iſt.

daraus, **daß in einer iedweden Welt alles dasjenige wirklich erfolge, was in derſelben möglich geweſen iſt**, und daß hingegen dasjenige, was nicht erfolget, auch

auch bey Setzung dieſer Welt nicht möglich geweſen ſey, ob es gleich überhaupt betrachtet, und bey Setzung einer andern Welt, geſchehen könnte. Sie meinen deßwegen, daß es auch mit der Veränderung der geringſten Begebenheiten in einer Welt gar viel zu ſagen habe, und **daß nicht dieſe, ſondern eine andere Welt ſeyn müßte, wenn etwas anders erfolgen ſollte.** Dieſe Vorſtellung aber ſtreitet völlig mit dem Begriffe einer Welt, welche von einem Gott erſchaffen iſt. Die Gegner haben, indem ſie dieſes behaupten, nur die mechaniſchen Vollkommenheiten der Welt in den Gedanken, vermöge deren in einer Reyhe von Veränderungen immer das folgende von dem vorhergehenden determiniret werden muß, und dieſe Gewohnheit nebſt noch nach andern Urſachen verführet ſie, daß ſie den Satz des determinirenden Grundes § 84 weiter ausdehnen, als er vernünftig und erweislich iſt, und ihn hernach in der Kosmologie voraus ſetzen. Allein der Hauptzweck einer iedweden Welt müſſen vernünftige Geiſter und freye Thaten ſeyn § 354; die freyen Thaten aber müſſen in der agirenden Subſtanz keinen determinirenden, ſondern nur einen phyſice zureichenden Grund haben. Und der regelmäßige Lauf der Natur in den natürlichen Dingen, welche und wiefern ſie nicht frey ſind, iſt eben darzu nöthig, damit eine

Ob eine andere Welt ſeyn muß, wenn etwas anderes erfolgen ſoll.

vernünftige Regel der freyen Thaten mög- lich ſey § 83, und die freyen Subſtanzen nach einem moraliter zureichenden Grunde § 85, ſo, wie ſie ſollen, handeln können. Demnach iſt nur ſo viel wahr, **daß alles dasjenige, was nicht unmittelbar entweder ein Wunderwerk, oder eine freye Thätigkeit der Geſchöpfe iſt, in dem vorhergehenden Zuſtande der Welt ſeinen determinirenden Grund hat.** Und ferner, **daß alles dasjenige, in deſſen Beſtimmung die freyen Thätigkeiten keinen Einfluß haben können, in einer Welt erfolgen müſſe,** und nicht auſſenbleiben, oder anders erfolgen könne, wenn nicht Gott wunderthätig eine Veränderung machet. Hingegen **die freyen Thaten, und was davon abhanget, erfolgen in einer Welt dergeſtalt, daß ſie auch anders hätten geſchehen können.** Und dieſes vermindert die Vollkommenheit der Welt nicht, ſondern es iſt der Vollkommenheit der Welt ſchlechterdings weſentlich, ſo daß Gott gar keine andere Welt, als eine ſolche, darinnen dieſes ſtatt findet, erſchaffen kan § 281. Die Gegner ſollten auch bedenken, daß ſie durch ihre Meinung, obwohl vielleicht wider ihren Willen, ein Fatum einführen, und die Tugend unmöglich machen § 126. Sobald man das bisherige verſtehet und einräumet: So wird man auch nochmals einſehen, daß

Regeln davon.

nicht

nicht durch iedwede Veränderung der Begebenheiten das Weſen der Welt verändert und zu der Möglichkeit derſelben eine andere Welt erfordert werde § 358.

§ 381.

Ob das Weſen der Welt nothwendig und unveränderlich iſt.

Die dritte Frage kan dieſe ſeyn: **Ob das Weſen einer Welt nothwendig und unveränderlich ſey?** Zur Beantwortung derſelben muß vor allen Dingen die Vieldeutigkeit gehoben werden, welche aus der dreyfachen Bedeutung des Wortes Weſen entſtehet. **Redet man von dem metaphyſiſchen Weſen** § 17, zu welchem daher auch alle Zuſtände und Begebenheiten in der Welt mit gehören: **So muß man entweder zugeben, daß es verändert werden könne**, das iſt, man muß einräumen, daß in einer Welt gewiſſe Begebenheiten auch hätten auſſen bleiben, oder anders geſchehen können, **auch ohne, daß die Welt ihre Identität verlieret; oder man muß ſchon voraus ſetzen, daß alle Begebenheiten in der Welt durch das Grundweſen derſelben** § 39 **völlig determiniret werden**, und alſo ein anderes Grundweſen erfordert würde, wenn das geringſte darinnen anders ſeyn ſollte. **Das letztere aber wäre irrig**, und iſt ſchon § 380 widerlegt worden. Redet man von dem **Grundweſen** § 39 ſelbſt, oder auch von dem **logicaliſchen Weſen**

Entſcheidung der Frage, wenn man von dem metaphyſiſchen Weſen redet.

Wenn man nach dem logicaliſchen

oder Grundweſen fraget, ſo iſt Achtung zu geben, ob man von der Welt in abſtracto, oder von dieſer oder jener Welt redet.

der Welt § 30: So iſt die Frage zweydeutig; und es muß erſt ausgemacht werden, ob man nach der Unveränderlichkeit des Weſens einer Welt **überhaupt und in abſtracto** fraget; oder ob man wiſſen will, ob das Weſen **dieſer oder jener Welt**, welche man ſetzet, unveränderlich ſeyn müſſe? Dieſe zwey Fragen ſind aus folgendem Grunde nicht einerley. Wenn man das Weſen in einer Sache in abſtracto betrachtet; So hat man einen noch undeterminirten Begriff, zu welchem in denen Exempeln, wo die Sache vorkommt, noch gewiſſe Determinationen hinzugeſetzt werden müſſen. Sind nun die Eigenſchaften, welche man in einen Begriff zuſammen genommen hat, alſo beſchaffen, daß keine hinweg kommen darf, wenn nicht auch die Wirklichkeit der übrigen unmöglich gemacht werden ſoll: So hat das Weſen ſeiner Natur nach eine wahre Nothwendigkeit § 42. Wenn es aber auch dieſelbe nicht hat: So kan man ihm doch in ſofern eine hypothetiſche Nothwendigkeit zuſchreiben, daß, wenn man etwas daraus hinweg laſſen wollte, der vorige Begriff geleugnet werden, und ein Ding von anderer Art geſetzt werden müßte, womit aber doch die Identität der metaphyſiſchen Subjecte deßwegen noch nicht aufgehoben wird § 100. Redet man aber von dieſem oder jenem Individuo, darinnen ſich ein gewiſſes Generalwe-

ralweſen befindet, welches man aber nunmehro nicht überhaupt und undeterminirt, ſondern mit gewiſſen Determinationen, betrachtet, und fraget, welche darunter demſelben Indiuiduo allezeit zukommen, und alſo mit zu ſeinem logicaliſchen Weſen § 30 gehören, und welche hingegen den veränderlichen Zuſtand deſſelben ausmachen: So kan es ja ſeyn, daß das allgemeine Weſen auch andere Determinationen zuläßt. Nun kan es, wenn man von Subſtanzen redet, ſeyn, daß eine ſolche Aenderung, welche man ſich in denen Determinationen vorſtellet, mit welchen ein Generalweſen in irgend einem Subjecte befindlich iſt, deßwegen ſo viel noch nicht austrägt, daß dadurch die Identität der Subſtanz aufgehoben würde § 100. Folglich kan auch das logicaliſche Weſen dieſes oder jenes Indiuidui der Veränderung fähig ſeyn, wenn gleich das allgemeine Weſen, in abſtracto betrachtet, nothwendig, das iſt, alſo beſchaffen iſt, daß von denenjenigen Stücken, welche darzu erfordert werden, nichts fehlen darf, wenn nicht dadurch zugleich die Exiſtenz des übrigen Theiles davon unmöglich gemacht werden ſoll. Man behält hernach, wenn man das Weſen eines ſolchen Indiuidui dennoch vor nothwendig hält, keine weitere Realität mehr in dem Begriffe übrig, als ſo viel, daß, wenn man eine andere Determination ſetzte, der vorige Begriff geändert werden

müßte, welcher aber etwas willkührliches ſeyn kan. Dieſe Theorie iſt ſchwer. Allein die Entſcheidung der Frage läſſet keine leichtere zu, wenn ſie gründlich werden ſoll. Wenn wir ſie nun auf das Weſen der Welt appliciren, ſo kommt folgendes heraus: 1) **Das Weſen einer Welt überhaupt iſt nothwendig und unveränderlich.** Man muß aber nur diejenigen Eigenſchaften darzu rechnen, von denen ſich erweiſen läßt, daß ſie nicht hinweg kommen können, wenn man nicht dem Weſen Gottes, oder dem Weſen der Dinge überhaupt, oder dem Begriffe einer Welt überhaupt widerſprechen will. 2) **Dieſes Weſen aber iſt noch etwas undeterminirtes**, und wenn es exiſtiren ſoll: So muß Gott allererſt unter den möglichen Determinationen ſo viele hinzuſetzen, als zur Exiſtenz nöthig ſind. 3) **Die Menge dieſer möglichen Determinationen**, wenn man ſie alle zuſammen betrachtet, **iſt in dem göttlichen Verſtande unendlich.** Und er kan, ſeiner Weisheit unbeſchadet, in vielen Stücken dieſe oder eine andere erwehlen. 4) **Wenn man alſo von dem determinirten Weſen dieſer oder jener Welt redet: So redet man von einem Weſen, welches von dem freyen Willen Gottes gemacht worden, und darinnen nur ſo viel nothwendig iſt, als zu dem allgemeinen Weſen einer Welt gehöret, welches**

Beſondere Regeln hiervon.

alle

alle Welten mit einander gemein haben müſſen, darzu aber Gott nunmehro aus der Menge der möglichen Determinationen, diejenigen, welche er gewollt hat, nach ſeinen willkührlichen Abſichten hinzu geſetzt hat, an deren ſtatt er auch andere hätte erwehlen können, wenn er mit der Hauptabſicht einer Welt andere Umſtände als Determinationen derſelben hätte verbinden wollen, oder an deren ſtatt er auch wohl bey Setzung eben derſelben determinirten Hauptabſicht der Welt dennoch andere hätte verbinden können. 5) **Unter denen Determinationen** aber, mit denen ſolchergeſtalt Gott, wenn er eine Welt erſchaffet, das allgemeine nothwendige Weſen einer Welt überhaupt verſiehet und hervorbringet, **hängen einige mit den Hauptabſichten der Welt dergeſtalt zuſammen, daß er will, daß dieſelben in der geſetzten Welt beſtändig und unausbleiblich da ſeyn ſollen. Daher gehören dieſelben zu dem logicaliſchen Weſen der geſetzten Welt**, und dürfen nicht verändert werden, wenn dieſelbe nicht eine andere Welt werden ſoll: 6) **Andere** aber **können ſo beſchaffen ſeyn, daß ſie von Gott zu** den weſentlichen Mitteln ſeiner Zwecke in einer Welt nicht mit ſind gerechnet, ſondern **nur gewiſſer zufälligen**, aber guten, **Verbindungen wegen hinzugethan worden.** Dieſe können alſo **theils von ihm**

ſelbſt

ſelbſt verändert werden, theils kan er die Veränderung zulaſſen, und das Weſen der Welt wird dennoch nicht dadurch verändert. Hierzu kommen 7) noch die freyen Thaten der Geiſter, und was davon abhänget, deren Veränderung vollends gar nicht zum Weſen der Welt gehört § 379. Kurz alſo wird die Entſcheidung dieſe ſeyn: **Das Weſen keiner einzigen geſetzten Welt iſt in Anſehung aller Umſtände nothwendig und unveränderlich.** Und dieſes aus vielerley Urſachen. **Es gehören aber zu der Möglichkeit einer iedweden Welt gewiſſe allgemeine nothwendige Eigenſchaften, welche, zuſammen genommen, das nothwendige, aber annoch undeterminirte Weſen einer Welt überhaupt ausmachen.**

Allgemeine Regel.

Daß aber einige das Weſen einer geſetzten Welt in allen Stücken vor unveränderlich halten, und meinen, daß es ſonſt eine andere Welt ſeyn würde, auch daraus ſchlüſſen wollen, daß in dieſer Welt nichts anders ſeyn könne, als alſo wie es iſt, weil ſonſt ein anderer Begriff, und alſo eine andere Welt, heraus käme, das kommt mir nicht anders vor, als wenn ich ſagen wollte: dieſes Papier iſt nothwendig weiß, da es einmal weiß iſt. Denn wenn es ſchwarz wäre: So widerſpräche ja ſolches dem Weſen des weiſſen Papieres. Daher kan es auch nicht ſchwarz gefärbt werden, denn es

würde

würde dadurch das Weſen des weiſſen Papieres aufgehoben, welches doch im göttlichen Verſtande von Ewigkeit her und alſo unveränderlich iſt. Wäre dieſes wohl etwas anderes, als ein Wortſpiel und eine Verwirrung der nothwendigen Weſen mit denen Begriffen, darinnen wir uns die Dinge, die doch ein zufälliges Weſen haben, vorſtellen, oder die wir willkührlich zuſammen ſetzen? So ſollte man auch von der Welt nicht ſagen, es müßte alles darinnen ſeyn, was darinnen iſt, weil ſie ſonſt eine andere Welt ſeyn würde. Es ſollte nicht heiſſen, daß ſonſt die Welt eine andere ſeyn würde, ſondern nur daß ſonſt in eben derſelben Welt ein anderer zufälliger Umſtand vorkommen, und in Anſehung deſſelben der vorige Begriff geändert werden würde. Hernach aber würde man leicht einſehen, daß dem Weſen der Welt daran nichts gelegen ſey, auch nichts dadurch abgehe.

§ 382.

Ob die ganze Welt eine Maſchine iſt, oder auch nur damit verglichen werden kan.

Die **vierte Frage**, welche wir aufwerfen wollen, ſoll dieſe ſeyn: **ob die ganze Welt eine Maſchine iſt, oder ob ſie auch nur damit verglichen werden kan?** Man muß hier zuvörderſt die Zweydeutigkeit des Wortes Maſchine heben. Ich habe oben § 371 eine Maſchine definirt, daß ſie ein Körper ſey, welcher aus materialen und mit Fleiß darzu figurirten Theilen dergeſtalt zuſammen geſetzt iſt, daß durch die Figur und Lage der Thei-

Was eine Maſchine iſt.

Theile deſſelben, wenn ein Triebwerk hinzu kommt, determinirte Bewegungen befördert werden können. Hierdurch hoffe ich dem Sprachgebrauche am genaueſten gefolget zu ſeyn. Denn nach demſelben ſoll eine Maſchine von einem Körper überhaupt, und von einem Inſtrument inſonderheit, unterſchieden ſeyn. Die Körper wirken alle durch die Figur und Lage ihrer Theile, und alſo mechaniſch, obwohl eine thätige Urſache ihrer Bewegung hinzu kommen muß. Unter einem Inſtrumente verſtehet man meines Erachtens, in der mechaniſchen Bedeutung, einen ſolchen Körper, welchem man eine beſtimmte Figur gegeben hat, um dadurch gewiſſe Bewegungen beqvem determiniren zu können, welcher aber nicht aus mehrern beweglichen Theilen zuſammen geſetzt iſt. Aus mehrern Inſtrumenten aber kan man eine Maſchine zuſammen ſetzen. In der Mechanic machet man dieſelben, um an der Kraft Vortheil zu gewinnen, damit man nemlich eine Bewegung geſchwinde hervorbringen könne, wenn man die Kraft überflüßig hat, oder daß man mit wenig Kraft viel Laſt überwältigen könne, wenn man die Zeit überflüßig hat. Man macht aber auch im menſchlichen Leibe viele andere Maſchinen, dabey man nur die Abſicht hat, daß die Application der Kraft beqvemer wird, oder daß gewiſſe reguläre Bewegungen mit einer Beſtändigkeit dadurch determiniret wer-

werden. So viel aber ſcheinet zum Weſen einer iedweden Maſchine erforderlich zu ſeyn, daß ſie aus etlichen mit Fleiß figurirten Theilen, darunter zum wenigſten einer oder etliche beweglich ſeyn müſſen, zuſammen geſetzt ſeyn muß, um durch Hinzuthuung eines Triebwerkes determinirte Bewegungen zu befördern. Wo ja der Sprachgebrauch in einigen Exempeln hiervon abweichet: So wird man, weil ſich der Begriff nicht anders accurat machen läßt, ſolches vor eine Verwirrung halten, und den Sprachgebrauch ſo weit verbeſſern müſſen. Wenn man nun das Wort Maſchine in dieſer accuraten Bedeutung nimmt: So fällt leicht in die Augen, daß die Welt keine Maſchine ſey, noch damit verglichen werden dürfe. Sie müßte ſonſt aus lauter materialen Theilen beſtehen. Allein der edelſte und Haupttheil derſelben ſind ja die Geiſter. Und ihr Endzweck müßte eine Reyhe determinirter Bewegungen ſeyn. Er beſtehet aber in der Wirklichkeit und den Folgen freyer Handlungen der Geiſter § 281, 354, darzu der ganze Bau der körperlichen Welt nur ein Mittel iſt. Die Vergleichung mit einer Maſchine iſt alſo viel zu ſchlecht vor die Welt. Sie iſt etwas ungleich edelers und beſſeres, und muß vielmehr als ein weitläuftiges Reich Gottes angeſehen werden, welches mit Geſetzen verſehen und mit mancherley Gütern vor die Unterthanen angefüllet

Die Welt iſt etwas beſſeres als eine Maſchine. Sie iſt ein Reich Gottes.

Unter was vor Bedingungen man die körperliche Welt inſonderheit eine Maſchine nennen kan.

let iſt, und nach den Regeln der Heiligkeit und Gerechtigkeit regieret wird. Jedoch wenn man nicht die ganze, ſondern nur die körperliche Welt inſonderheit § 370 betrachten wollte: So kan man wohl dieſelbe als eine Maſchine anſehen. Es iſt aber folgendes dabey zu merken. Erſtlich muß man alsdenn die Geiſter mit zu dem Triebwerke derſelben rechnen. Ferner muß man ſich nicht etwan verführen laſſen, zu glauben, daß es ſchlechterdings zur Vollkommenheit der Welt gehöre, daß ſie vor ſich in einer ununterbrochenen Reyhe fort wirke, ohne durch die Actionen der Geiſter, oder durch Wunderwerke, anders gerichtet zu werden § 340-342, 374. Endlich iſt nicht iedweder Theil der körperlichen Welt wiederum ſelbſt vor eine Maſchine zu halten, ob er gleich ein Theil der Weltmaſchine iſt. Sondern wenn er dieſes ſeyn ſoll: So muß ihm das Weſen der Maſchine in Anſehung ſeiner ſelbſt, und wenn man ihn von andern abgeſondert betrachtet, zukommen. Und alſo muß er aus organiſchen Theilen zuſammen geſetzt ſeyn. Z. E. die Körper der Thiere und Pflanzen ſind Maſchinen, nicht aber die Steine. Man muß dahero ein Ding, welches ſeine Wirkung mechaniſch, d. i. durch die Figur und Lage ſeiner Theile verrichtet, von demjenigen unterſcheiden, welches ſelbſt eine Maſchine iſt. Die Maſchine iſt nur eine Art von den mechaniſch wirkenden Dingen.

§ 383.

§ 383.

Es iſt zum fünften eine Frage von Erheblichkeit, ob alle Dinge einander in der Welt unähnlich ſind? Diejenigen, welche ſolches bejahen, nennen es den **Satz des Nichtzuunterſcheidenden** (Principium indiſcernibilium.) Sie ſuchen daſſelbe durch den Satz vom zureichenden Grunde zu erweiſen, und ſchlüſſen folgendergeſtalt. Wenn in unterſchiedenen Zeitpuncten zwey Dinge vorkämen, welche einander vollkommen ähnlich wären: So hätte Gott in Anſehung keines von beyden einen zureichenden Grund gehabt, warum er gemacht hätte, daß das eine zuerſt und das andere hernach erfolgte, oder umgekehrt. Gleichergeſtalt wenn zu einer Zeit an unterſchiedenen Orten ſich ganz ähnliche Dinge befänden: So wäre kein zureichender Grund möglich, warum das eine dort und nicht hier, das andere aber vielmehr hier als dort, ſey. Dieſer Beweis aber iſt von gar keiner Bündigkeit. Ich habe ſchon mehrmalen erinnert, daß die Herren Gegner bey ſolcher Gelegenheit die Benennung des zureichenden Grundes in der That mißbrauchen, indem ſie keinen bloß zureichenden, ſondern einen determinirenden, Grund meinen, und die Nothwendigkeit aller Dinge, die ſie einführen, unter einer gelinden Benennung verbergen § 126, 127. Die freyen Thaten brauchen keinen determinirenden Grund, ja ſie

Ob alle Dinge in der Welt einander unähnlich ſind.

Daß ſich ſolches aus dem Satze vom zureichenden Grunde nicht richtig erweiſen laſſe.

dürfen keinen haben § 84. Sie müſſen nur eine zureichende wirkende Urſache, und, dafern ſie vernünftig ſeyn ſollen, einen moraliter zureichenden Grund § 85 haben. Keines von beyden aber wird dadurch aufgehoben oder geleugnet, wenn man gleich ſetzet, daß in einer Welt ſich ganz ähnliche Subſtanzen zu einerley Zeit oder zu unterſchiedenen Zeiten befinden. Nemlich die Allmacht Gottes iſt die phyſice zureichende Urſache von ihrer Wirklichkeit. Die Actionen und phyſicaliſchen Verknüpfungen in der Welt ſind die phyſice zureichende Urſache von dem Zuſtande, von der Bewegung oder Ruhe derſelben. Und dafern ſie Gott als Mittel erſchaffen hat, welche zu ſeinen Endzwecken etwas beytragen können: So hat auch ſeine Weisheit einen moraliter zureichenden Grund gehabt § 85. Einen andern aber hat er, weil er dabey frey gewirket hat, nicht nöthig gehabt. Ob aber einige, und welche Subſtanzen in unſerer Welt einander ganz ähnlich ſind, iſt eine andere Frage, welche a poſteriori unterſuchet werden muß; weil die völlige Aehnlichkeit derſelben nur möglich, nicht aber nothwendig iſt, und weil ſie auch nur überhaupt, nicht aber ſogleich in Anſehung eines iedweden Indiuidui, möglich iſt. Wenn wir aber a poſteriori Achtung geben: So finden wir bey allen denenjenigen Dingen, welche unſerer Empfindung unterworfen ſind, bey genauerer Betrachtung

Ob in unſerer Welt alle Dinge einander unähnlich ſind, muß a poſteriori geurtheilet werden,

da wir denn bey allen ſinnlichen Dingen eine Unähnlichkeit finden.

tung eine Unähnlichkeit, welche die Vertheidiger von dem Satze des Nichtzuunterſcheidenden vor ſich anzuführen, ja noch weiter zu gehen und zur Beſtärkung der Allgemeinheit ihres Satzes vom determinirenden Grunde anzuwenden pflegen. Allein die Unähnlichkeit an den Dingen, welche wir wahrnehmen, kan von andern Gründen herkommen, welche wir bald angeben werden, und es kan zufälliger Weiſe treffen, daß wahre Sätze aus einem ſolchen, der nur ſeiner Weite wegen falſch iſt, ſubſumiret werden können. Sie werden nemlich alsdenn aus dem wahren Theile deſſelben ſubſumiret, ohne daß dadurch der falſche Theil, welcher die Unrichtigkeit der Weite des Satzes ausmachet, beſtätiget wird. Es kan auch ſeyn, daß die Gründe der Unähnlichkeit überhaupt oder des Zuſammengeſetzten inſonderheit, bey einigen Dingen, zumal bey einfachen, hinweg fallen. Und da man die nothwendige Unähnlichkeit aller Dinge durch keinen allgemeinen Vernunftſatz erweiſen kan: So ſehe ich nicht, mit was vor Wahrſcheinlichkeit man z. E. alle einfache Luft- und Waſſertheilgen vor unähnlich halten wolle, da uns doch die Aehnlichkeit ihrer Wirkungen zu dergleichen Vermuthung keinen Grund übrig läßt.

Warum man daraus dennoch keinen allgemeinen Schluß auf die Unähnlichkeit aller Dinge in der Welt machen kan.

§ 384.

Es laſſen ſich aber von der Unähnlichkeit der Dinge in der Welt folgende Sätze erwei-

Lehrſätze von der nothwendigen Unähn-

lichkeit der Dinge in der Welt.

weiſen, aus welchen man zugleich verſtehen wird, woher die Unähnlichkeit komme, welche wir an den Dingen a poſteriori wahrnehmen: **Alle Geiſter müſſen in Anſehung ihres innerlichen Zuſtandes einander unähnlich ſeyn.** Denn iedweder ſtehet mit andern Dingen in nächſter Verknüpfung. Er bekommt daher andere Empfindungen. Es fallen ihm dabey andere Vorſtellungen ein. Es werden andere Triebe rege gemacht, oder die Erweckung geſchiehet in einem andern Grade, als bey den übrigen. Hieraus entſtehet eine beſondere Beſchaffenheit ſeines innerlichen Zuſtandes, und ſeiner Thätigkeiten, welche in alle künftige Zuſtände deſſelben ferner einen Einfluß hat. 2) **Dieſes gilt in noch höherm Grade von denen freyen Geiſtern,** welche auſſer demjenigen, was ſchon geſagt worden iſt, ihren Zuſtand auch durch eine eigene innerliche Thätigkeit, welche an keine ganz determinirte Regel gebunden iſt, verändern können. **Und ie gröſſer die Menge der Kräfte und Actionen in einem Geiſte iſt, in deſto höherm Grade gelten dieſe Gründe von ihm, und deſto vielfältiger muß auch der Unterſchied ſeines Zuſtandes von dem Zuſtande anderer Geiſter werden.** Hieraus wird man z. E. verſtehen, warum iedweder Menſch bey ſeinen Vorſtellungen die Sachen gleichſam aus einem andern Sehepuncte betrachtet,

und

und warum niemals zwey Perſonen, welche eine merkliche Reyhe von Gedanken vortragen, in den Ausdrückungen und der Art der Vorſtellungen völlig übereinkommen, wenn ſie gleich einerley Prädicate von den Sachen vor wahr halten, ingleichen warum der moraliſche Geſchmack der Menſchen ſo unterſchieden iſt. 3) **Alle ſehr zuſammen geſetzte materialiſche Dinge ſind einander unähnlich.** Dieſe Unähnlichkeit gilt demnach von allem, was wir empfinden können, weil wir die Dinge niemals anders als in einer ſehr ſtarken und unbegreifflich vielſachen Zuſammenſetzung empfinden, wenn wir ſie auch durch die feinſten Vergröſſerungsgläſer betrachten, wie in der Naturlehre erwieſen wird. **Man kan hiervon ſo wohl einen phyſicaliſchen als einen moraliſchen Grund angeben.** Denn bey der beſtändigen und unbeſchreiblichen Mannigfaltigkeit der Veränderungen in der Welt müßte die Zuſammenſetzung der materialiſchen Dinge, da ſie nicht von einer verſtändigen Urſache mit Fleiß ähnlich gemacht wird, von ungefehr ganz ähnlich werden. Es müßten daher bey der ſo mannigfaltigen Bewegung ſo unzehliger Theile unter einander unzehlig viele Möglichkeiten mit einer Uebereinſtimmung von ungefehr zuſammen treffen, wenn zwey Dinge, die wir noch empfinden können, vollkommen ähnlich werden ſollten. Dieſes

wäre aber eine Unwahrſcheinlichkeit von unermeßlicher Gröſſe, welche einer demonſtrativen Unmöglichkeit gleich gilt § 207 *. Hierzu kömmt aber auch noch ein moraliſcher Grund, warum Gott in denen ſinnlichen Indiuidui keine vollkommene Aehnlichkeit zulaſſen darf. Denn wären die Indiuidua in der Welt einander nicht unähnlich: So hätte man kein Kennzeichen ſie zu unterſcheiden. Hieraus ſiehet man z. E. einen moraliſchen Grund von der nothwendigen Unähnlichkeit der menſchlichen Geſichter.

§ 385.

Ob Gott die beſte Welt erſchaffen müſſe.

Wir fügen endlich noch die **ſechſte Frage** hinzu: **ob Gott, wenn er erſchaffet, unter allen möglichen Welten die beſte erſchaffen müſſe, und ob alſo die gegenwärtige Welt unter allen möglichen die beſte ſey?** Die Bedeutung des Beſten iſt hier ſchwankender, als es vielen auf den erſten Anblick ſcheinet, daher wir der Zweydeutigkeit des Wortes zuvörderſt begegnen müſſen. Die Güte beſtehet in der Uebereinſtimmung mit einem Willen § 195. Weil nun alle vernünftige Geiſter die Vollkommenheit begehren: So pfleget man auch dasjenige, was an ſich das vollkommenſte iſt, ſchon das beſte zu nennen, ohne

Zweydeutigkeit dieſer Frage.

* Siehe D. Adolph Friedrich Hoffmanns Vernunftlehre Th. II Cap. IX § 38, und in der meinigen § 410, 414, 417 = 19.

ohne daß man es auf einen determinirten Willen, ſondern nur auf das vor bekannt angenommene Wollen der Vollkommenheit überhaupt referiret § 195. Hieraus entſtehet die **erſte Bedeutung** der Frage, da ſie ſo viel heiſſet, **ob eine Welt, die Gott wirklich erſchaffet, alle nur mögliche Vollkommenheit, die eine Welt haben kan, an ſich haben müſſe?** Es gehörte alſo dazu, daß alle nur mögliche Endzwecke, und auch alle nur mögliche Mittel, welche nicht mit dem Begriffe der Vollkommenheit in abſtracto § 180, 192, 193, oder mit den göttlichen Eigenſchaften ſtreiten, hinein gebracht wären; ferner daß alle Indiuidua, welche bey Setzung der übrigen zugleich möglich wären, hinein kämen; und endlich daß auch iedwedes ſo viel Vollkommenheit empfienge, als es nur möglicher Weiſe bey Setzung der übrigen zu empfangen fähig iſt. Man kan aber auch **zum andern**, die Frage alſo einrichten, daß man ſchon gewiſſe Hauptzwecke einer Welt voraus ſetzet, in Anſehung deren ſie gut genennet werden ſoll, und nunmehro fraget: **ob eine Welt, welche Gott um gewiſſer Zwecke willen erſchaffet, mit denenſelben beſſer, als alle übrige mögliche Welten, übereinſtimmen müſſe?** Indem man hier einerley Hauptzwecke ſetzet, und alſo ſolche Veränderungen unterſucht werden, welche, wenn ſie geſche-

Erſte Bedeutung, da gefragt wird, ob die Welt alle nur mögliche Vollkommenheit haben muß. Wie viel darzu gehöret.

Andere Bedeutung, da gefragt wird, ob ſich die Welt zu ihrem Hauptzwecke beſſer als andere mögliche Welten ſchicken müſſen.

ſchehen, die Identität der Welt nicht aufheben, ſondern nur das Grundweſen derſelben anders modificiren würden § 381: So heißt in dieſer Frage eine andere Welt, eine ſolche, welche nur ein anderes metaphyſiſches Weſen § 17 hätte; oder deutlicher, die Frage iſt, ob Gott bey der Schöpfung einer Welt, in welcher man ſchon ein Grundweſen voraus ſetzet, dieſelbe alſo erſchaffen müſſe, daß die Art und Weiſe, wie dieſes Grundweſen modificiret wird, und wie die geſetzten Zwecke erhalten werden, beſſer ſey, als alle übrige mögliche Arten. Unſere

Entſcheidung. Entſcheidung iſt, **daß eine beſte Welt in der erſten Bedeutung unmöglich, in der andern aber unerweislich ſey.**

§ 386.

Eine ſolche beſte Welt, darinnen alle nur mögliche Vollkommenheit wäre, iſt unmöglich.

Ich ſage erſtlich, **eine ſolche beſte Welt iſt unmöglich; darinnen alle nur mögliche Vollkommenheit wäre.** Denn eine iede Welt iſt nothwendig endlich § 353: Folglich iſt auch ihre Vollkommenheit endlich, und Gott kan durch eine Infinitatem progreſſiuam § 135 beſtändig noch mehr hinzuſetzen. Er muß alſo die Schranken der Vollkommenheit derſelben irgendwo willkührlich beſtimmen § 291. Die Menge der Geſchöpfe, die der göttlichen Allmacht möglich ſind, iſt unendlich. Die Menge der Zwecke, die er ſich vorſetzen kan, iſt unendlich. Die Menge der Grade, in denen er die Erhaltung ſeiner Zwecke wollen kan,

in-

ingleichen die Menge der Grade endlicher Vollkommenheit, welche er einem metaphyſiſchen Subjecte ertheilen kan, iſt unendlich. Gleichwohl dasjenige, was wirklich erſchaffen wird, iſt allezeit nothwendig endlich § 138, 148, 149. Folglich bleibet nichts übrig, als daß Gott die Menge der Zwecke, der Geſchöpfe und die Grade der Vollkommenheit, ſowohl einzelner Geſchöpfe als der ganzen Welt zuſammen, willkührlich beſtimmen muß. Daraus aber folget, daß er allezeit noch mehr hätte hinzu thun können, und daß alſo keine Welt möglich ſey, welche ſchlechterdings die beſte wäre. Einige empfinden die Stärke dieſes Schluſſes wohl. Sie ſind aber doch auf den Satz von der beſten Welt ſo erpicht, daß ſie lieber auf eine ungereimte und widerſprechende Art § 148, 149, die Welt vor unendlich halten, ehe ſie zugeben, daß keine Welt ſchlechterdings die beſte ſeyn könne § 353. Andere ſuchen ſich dadurch heraus zu helfen, daß ſie ſagen, wenn gleich die Menge der möglichen Geſchöpfe, wenn man ſie einzeln betrachtet, unendlich ſey: So könne doch wohl die Anzahl der guten Verknüpfungen endlich ſeyn, und eine darunter könne die beſte ſeyn. Hierauf antworte ich zweyerley. Erſtlich iſt es ihnen nicht erlaubt, die Möglichkeit einer endlichen Anzahl guter Verknüpfungen eben ſo wohl zu poſtuliren, als wir die Möglichkeit einer un-

Die Welt iſt nicht unendlich,

aber die Anzahl der möglichen guten Verknüpfungen der Dinge iſt unendlich.

unendlichen Anzahl derſelben poſtuliren kön-
nen. Denn wenn wir uns nicht an der Ehrerbietung, welche wir der Unendlichkeit Gottes ſchuldig ſind, verſündigen wollen: So müſſen wir ſeiner Allmacht alles dasjenige als möglich zuſchreiben, worinnen nichts widerſprechendes gezeiget werden kan, ſo lange bis das Gegentheil erwieſen wird § 314. Wenn man alſo die Menge der guten Verknüpfungen der Dinge in einer Welt vor endlich annimmt: So muß man ſolches entweder beweiſen können, oder man ſchränket die Allmacht Gottes ein, und handelt dem Begriffe ſeiner Unendlichkeit zuwider, welches die angenommene Meinung in eben dem Grade verwerflich macht, in welchem es nothwendig iſt, Gott vor unendlich zu halten. Zum andern beweiſen aber auch unſere Gründe, daß die Menge der guten Verknüpfungen der Dinge unendlich ſey. Der Grund liegt in der göttlichen Freyheit, vermöge welcher er noch immer mehrere Geſchöpfe machen und unter einer groſſen Menge möglicher Determinationen § 381, welche allen denen Hauptzwecken gleichgültig ſind, oder durch die Verknüpfung der Dinge gleichgültig gemacht werden können, wehlen kan. Man ſetze nun irgend eine Zahl von merklicher Gröſſe: So wird man gewahr werden, daß wenn die Verſetzung ihrer Einheiten willkührlich geſchehen darf, und auch Einheiten

ten von einerley Art nach Belieben mehrmalen geſetzet und vervielfältiget werden dürfen, auch die Menge der Verſetzungen eine Infinitatem progreſſivam § 135 bekomme.

§ 387.

Daß ſich die Welt zu ihrem Hauptzwecke beſſer als alle übrige mögliche Welten ſchicke, iſt wenigſtens unerweislich.

Ich habe zum andern geſagt § 385, **daß die Meinung, als ob die Welt,** welche Gott erſchaffet, **die beſte ſey, in demjenigen Verſtande wenigſtens unerweislich ſey, da man ſchon gewiſſe Hauptzwecke derſelben voraus ſetzet, und nur meinet, daß Gott diejenige Einrichtung der Welt mache, welche nach Vorſchrift derſelben Zwecke unter allen möglichen die beſte ſey.** Denn es läßt ſich ja nicht widerlegen, daß nicht gar viele Mittel zu gewiſſen Endzwecken Gottes an ſich gleichgültig ſeyn, oder durch die Verknüpfung der Dinge gleichgültig gemacht werden können, wie wir auch ſchon vorhin erinnert haben. Gott kan von einer iedweden Art der Geſchöpfe unzehlige ähnliche erſchaffen § 383. Es wird alſo ſeinem Zwecke gleichgelten, welches unter ſo vielen möglichen er zur Beförderung deſſelben zur Wirklichkeit bringet. Ferner wenn auch zwey Dinge an ſich nicht ganz ähnlich ſind: So können ſie doch in Abſicht auf die geſetzten Zwecke gleichgültig ſeyn, ſo daß ihre übrige Unähnlichkeit nicht in Betrachtung gezogen zu werden brauchet, weil ſie die vor-

vorhabenden Endzwecke nichts angehet. Ja wenn auch das Verhältniß zweyer Mittel gegen den Zweck ſelbſt unähnlich wäre, wenn man ſie einzeln betrachtet: So kan doch dieſelbe Unähnlichkeit durch die Verbindung vieler Dinge unter einander wiederum aufgehoben werden. Und dem Zwecke können viele von dieſen Verbindungen, wodurch ſie aufgehoben wird, gleichgültig ſeyn. Noch weiter kan auch Gott mit ſeinem Hauptzwecken bey einer Welt mancherley zufällige Nebenzwecke mit verbinden. Und derſelben Menge iſt unendlich. Wie kan man denn nun ſagen, eine darunter ſey wegen der ſchon feſtgeſetzten Zwecke dennoch die beſte? Man kan alſo nicht widerlegen, daß in Abſicht auf ſchon feſtgeſetzte Zwecke einer Welt der göttliche Verſtand etliche Welten als gleich gut erkennen kan, und ferner, daß es auch möglich iſt, daß der Unterſchied der Güte, welcher ſich zwiſchen einigen andern befindet, in die feſtgeſetzten Zwecke keinen nothwendigen Einfluß hat, und dahero Gott nicht genöthiget iſt, eine darunter vorzuziehen. Aus dem erſten ſiehet man, daß eine beſte Welt unerweislich ſey; aus dem andern aber erhellet, daß Gott eine Welt, welche man zufälliger Vollkommenheiten § 181, 182 wegen beſſer als eine andere nennen will, deßwegen noch nicht bey der Schöpfung andern vorzuziehen genöthiget ſey.

Um zufälliger Vollkommenheiten willen iſt Gott eine Welt vorzuziehen, nicht genöthiget.

§ 388.

§ 388.

Die wahre Urſache, wodurch man auf den Satz von der beſten Welt gekommen iſt, und warum man ihn vertheidiget, iſt theils die Dunkelheit der Begriffe, welche viele von der Weisheit Gottes § 288, 289 und von der Güte und Vollkommenheit der Dinge haben; theils aber der fälſchlich ſogenannte Satz vom zureichenden Grunde. Vermöge des letztern nemlich hat man geglaubet, Gott müſſe einen determinirenden Grund § 84 gehabt haben, warum er unter ſo vielen möglichen Welten, eben dieſe, und nicht vielmehr eine andere, erwehlet habe. Dieſer müſſe in der überwiegenden Güte derjenigen Welt liegen, welche er wirklich erſchaffet. Sie müſſe nemlich unter allen möglichen die beſte geweſen ſeyn. Mit dieſer Antwort ſind auch viele leicht zufrieden, weil ſie den Begriff des Beſten nur dunkel denken, und durch eine Verderbniß geneigt ſind, eine Unausbleiblichkeit oder Determination aller Dinge zu glauben. Es iſt aber der falſche Theil des Satzes vom zureichenden Grunde, aus welchem man hier ſchlüſſet, zur Genüge widerleget worden § 83, 84, 126. Der Schluß iſt nur ſcheinbar, wenn man alſo urtheilet: Wer das Beſte wiſſe und wolle, und auch machen könne, der thue das Beſte. Da nun Gott, als er eine Welt erſchaffen wollen, das Beſte vermöge ſeiner Allwiſſenheit gewußt, vermöge ſei-

Urſachen, wodurch man auf die Meinung von der beſten Welt gekommen, und Widerlegung derſelben.

Die Gegner ſetzen in dem Beweiſe von der Schöpfung der beſten Welt ſchon voraus, daß ir-

gend eine Welt die beſte ſey.

ſeiner Allmacht gekonnt, und vermöge ſeiner Weisheit gewollt habe: So habe er nothwendig die beſte Welt erſchaffen. Dieſer Schluß beweiſet deßwegen nichts, weil darinnen ſchon voraus geſetzet wird, daß irgend eine unter allen möglichen Welten die beſte ſey. Davon war aber ja die Hauptfrage. Und dieſes iſt es ja, was wir bisher weitläuftig als theils unmöglich, theils unerweislich, widerlegt haben. Wir wollen einräumen, wenn irgend eine Welt die beſte wäre: So würde er dieſelbe haben vorziehen müſſen, daferne nur die überwiegende Güte derſelben mit denenjenigen Zwecken unzertrennlich zuſammen hienge, welche Gott vermöge ſeiner weſentlichen Grundverlangen in einer Welt nothwendig wollen muß. Alsdenn würde er ſie auch denen andern Welten nicht frey vorziehen § 308, ja die andern Welten hätten gar keine wahre Möglichkeit. In der Schöpfung der Welt aber würde Gott nur libertatem contradictionis, nicht aber contrarietatis § 310, gehabt haben, d. i. er hätte die Schöpfung unternehmen, oder auch unterlaſſen können, er konnte aber, wenn er ſie unternahm, keine andere als die beſte Welt zur Wirklichkeit bringen. Doch geſchähe hiermit die Schöpfung ebenfalls ohne determinirenden Grund § 309, und die Haupturſache, welcher zu Liebe man die beſte Welt am meiſten behauptet, nemlich der leibnitziſche Satz

vom determinirenden Grunde könnte dennoch ohne Einſchränkung nicht zugegeben werden. Allein das iſt eben die Sache, daß keine ſchlechterdings beſte Welt iſt, oder möglich iſt, daher man den gemachten Schluß nicht appliciren kan. Ich ſchränke den erſten Vörderſatz ein, nemlich alſo: wo ein Beſtes iſt, und iſt iemand, der es weis und will und kan, ſo thut er daſſelbe. Nunmehr müßte der andere Vörderſatz alſo heiſſen: Irgend eine Welt iſt die beſte, und Gott wußte, wollte und konnte ſie machen. Folglich hat er die beſte Welt erſchaffen. Hier leugne ich aber das erſte Stück der Subſumtion, daß irgend eine Welt die beſte ſey. Unter der Bedingung alſo, da ſolches unerweislich iſt § 387, iſt auch die Concluſion unerwieſen, und in dem Verſtande, da ſolches unmöglich iſt § 386, iſt auch die Concluſion unmöglich. Wenn die Vertheidiger der beſten Welt die leibnitziſche Meinung davon nicht etwan ſelbſt ändern und verbeſſern, wie ſie gemeiniglich thun: So muß man dieſelbe auch ſchon deßwegen verwerfen, weil dadurch die göttliche Freyheit völlig aufgehoben und unter dem Vorwande, als ob man die Vollkommenheit Gottes vertheidigen wollte, ihm die gröſte Vollkommenheit abgeſprochen wird. Und daraus könnte man hernach auch richtig folgern, daß in den vernünftigen Geſchöpfen noch vielweniger eine wahre Freyheit

Die leibnitziſche Meinung von der beſten Welt hebet die göttliche und menſchliche Freyheit auf.

heit ſeyn könne § 237, und daß alſo auch keine moraliſchen Tugenden oder Laſter möglich wären, welches die Herren Gegner ſelbſt nicht einräumen. Denn hat Gott, da er die Welt erſchaffen hat, einen determinirenden Grund ſie zu erſchaffen gehabt: So iſt die Schöpfung nothwendig geweſen, und zwar in eben dem Grade, in welchem das Weſen Gottes, darinnen er gelegen haben müßte, nothwendig iſt. Denn das Gegentheil von dem Determinirten iſt allezeit unmöglich § 23, 24, und kan bey Setzung des determinirenden Grundes ohne Widerſpruch nicht vor möglich gehalten werden. Folglich iſt in Gott bey der Schöpfung keine libertas contradictionis geweſen § 307. Hat Gott ferner unter allen möglichen Welten nur eine, nemlich die beſte, erſchaffen können: So kan man auch den übrigen Welten gar keine wahre, ſondern nur eine ſcheinbare Möglichkeit zuſchreiben. Denn zur Möglichkeit eines Effectes gehöret, daß er dem Weſen derjenigen wirkenden Urſache, welche ihn hervorbringen ſoll, nicht widerſpricht § 56. Da nun die Welt nothwendig ein Effect Gottes ſeyn muß § 351: So iſt diejenige Welt nicht möglich, deren Hervorbringung dem Weſen Gottes widerſpricht. Iſt es nun in der weſentlichen Vollkommenheit Gottes gegründet, daß er, wenn er eine Welt ſchaffet, die beſte erſchaffen muß: So iſt augenſcheinlich, daß

die Hervorbringung einer ieweden Welt, welche nicht die beſte iſt, der weſentlichen Vollkommenheit Gottes widerſpricht. Und da ſie gleichwohl nicht anders zur Wirklichkeit kommen kan, als wenn ſie Gott hervorbrächte: So iſt ſie gar nicht möglich. Denn alle wahre Möglichkeit eines noch nicht exiſtirenden Dinges beſtehet darinnen, daß es unterdeſſen gedacht wird, und daß eine Urſache da iſt, die es machen kan § 56. Folglich wird durch den Satz der beſten Welt auch die libertas contrarietatis § 307 Gott abgeſprochen. Das thut hernach zur Sache nichts, wenn ſich eine andere Welt denken läßt, wiefern man ſie überhaupt und noch nicht in Abſicht auf die moraliſchen Eigenſchaften Gottes betrachtet, oder daß die Hervorbringung derſelben der Allmacht Gottes nicht widerſpricht, wiefern man dieſelbe einzeln ohne Abſicht auf die übrigen Eigenſchaften Gottes betrachtet. Ein Effect, welchen man Gott zuſchreiben muß, dafern er ſeyn ſoll, wird ſchon dadurch völlig unmöglich, wenn er dem Weſen Gottes aus irgend einem Grunde widerſpricht § 296. Es wird auch der Schwierigkeit dadurch nicht abgeholfen, wenn man ſich durch Veränderung des Begriffs von der Freyheit heraus reden und vorgeben wollte, dieſes ſey eine edle Freyheit, wenn man vermöge derſelben nur das Beſte erwehlen könne. Man kan hier das Wort erwehlen gar nicht brau-

Vergeblichkeit der Ausflüchte, die hier einige ſuchen.

chen. Denn was ſoll da vor eine Wahl ſeyn, wo nur eine einzige Handlung möglich iſt? Und Gott iſt auch nicht deßwegen frey, weil er das Gute erkennet und will, welches er nothwendig will 281, 200, 308, ſondern weil er bey Setzung einerley Umſtände thun und laſſen, ſo oder anders verfahren kan. Das erſtere iſt zwar auch eine Vollkommenheit Gottes, aber eine ganz andere § 260, als die Freyheit, und welche nicht mit der Freyheit zu verwirren iſt. Wenn man alſo beſchuldiget wird, daß man die göttliche Freyheit aufhebe: So hat man ſich dadurch ſchlecht verantwortet, wenn man nur ſagen kan, daß man doch eine gewiſſe andere Vollkommenheit Gottes, welche aber von der Freyheit unterſchieden iſt, nicht auch aufhebe, und daß man unterdeſſen ſo freygebig ſeyn, und jener den Namen der Freyheit beylegen wolle, vielleicht damit man doch des Wortes nicht ungewohnet werde.

§ 389.

Eine Welt, die Gott erſchaffet, iſt alſo nur ſehr gut.

Man kan derowegen nur ſo viel behaupten, daß eine iede Welt, die Gott erſchaffet, eine durchgängige metaphyſiſche Güte haben müſſe § 355. Weil es auch, wie ſchon etliche mal bemerket worden, nicht wahrſcheinlich iſt, daß Gott, wenn er eine Welt erſchaffet, nicht wenigſtens die oberſten Claſſen der möglichen Geſchöpfe ſämtlich in dieſelbe bringen ſollte: So könnte man vielleicht daher Anlaß nehmen, die möglichen Welten

nach

nach verſchiedenen Stuffen der Güte inſo-
fern abzutheilen, daß man **Welten von der beſſern und geringern Art** unterſchiede. Man wird hierdurch freylich auf keine ſchlechterdings beſte Welt geführet. Ich glaube aber verſichert zu ſeyn, daß viele, denen der Ausdruck der beſten Welt ſo ſehr wohl gefällt, ob ſie ihn gleich nicht in der leibnitziſchen Bedeutung nehmen, auch nicht gewahr werden, was hinter dieſer verborgen iſt, nichts anders ſagen wollen, als daß Gott, da er eine Welt erſchaffen, eine Welt **von der beſten Art** zur Wirklichkeit gebracht, und in derſelben alles **ſehr gut** gemacht habe. Man pfleget auch ohndem im gemeinen Reden den poſitiuum, wo er einen erhöhenden Zuſatz bey ſich hat, mit dem ſuperlatino vielfältig zu verwechſeln. Die Vertheidiger des irrigen Wahnes von der beſten Welt haben ſich deßwegen bißher nicht ſelten mit allzu groſſer Leichtgläubigkeit geſchmeichelt, indem ſie ſich eingebildet, daß alle diejenigen ihrer Meinung geweſen, welche ſich mit ihnen ähnlicher Ausdrücke bedienet haben, ehe ein Streit über dieſelben geweſen, oder weil ſie den Sinn der Worte nicht gnugſam gefaſſet hatten, ob ſie wohl die Folgen alle leugnen, denen zu Gefallen aus der beſten Welt ſo viel Werkes gemacht wird, und nur haben ſagen wollen, daß alles, was Gott geſchaffen, von ihm ſehr gut gemacht worden ſey. Dieſes

Warum dennoch moraliſches Böſes darinnen ſeyn kan.

nun iſt nothwendig richtig. Es hindert aber auch nicht, daß gleichwohl moraliſches Böſes in der Welt ſeyn kan. Denn die Möglichkeit deſſelben gehöret zum wenigſten eine Zeitlang zu der metaphyſiſchen Güte vernünftiger Geſchöpfe, weil ſonſten auch keine moraliſche Tugend möglich wäre. Das moraliſche Böſe ſelbſt aber, welches die Geſchöpfe thun, oder an ſich haben, beſtehet nicht in dem Weſen derſelben, ſondern in ſolchen Zuſtänden, Richtungen, Graden, Verhältniſſen, und was davon abhanget, welche zuletzt allemal von der gemißbrauchten Freyheit herkommen. Daher gehöret daſſelbe nicht zum Weſen der Welt. Weiter aber kan man an der Welt keine metaphyſiſche Güte verlangen, als wiefern das Weſen und der Zuſtand derſelben von Gott als der wirkenden und determinirenden Urſache abhanget § 194, 199. Gott läſſet aber das moraliſche Böſe zu, und erſchaffet Geſchöpfe, deren böſe Thaten er doch vorher ſiehet; weil, daſſelbe zuzulaſſen, ſeiner Heiligkeit nicht zuwider iſt, wenn er nur nicht Theil an der Schuld nimmt, oder es unbeſtrafet läßt; und weil das Daſeyn ſolcher Perſonen, an denen das Böſe beſtraſt wird, eines von den möglichen Mitteln der Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten iſt § 300. Eben deßwegen aber, weil das moraliſche Böſe weder durch das phyſicaliſche Weſen der Welt determiniret

Es gehöret nicht zum Weſen der Welt,

wird,

wird, noch auch von Gott als ein Zweck gewollt wird, auch zu Offenbarung ſeiner Vollkommenheit kein nothwendiges, ſondern nur ein mögliches Mittel iſt: So gehöret es auf keine Weiſe zu dem Grundweſen derjenigen Welt, darinnen es ſich befindet. Es iſt nur zu den zufälligen Zuſtänden zu rechnen, deren Abweſenheit die Identität der Welt nicht verändern kan. Es gilt nur von demſelbigen, wie von andern zufälligen Zuſtänden in der Welt, daß, wenn ſie da ſind', ſich Gott in Anſehung derſelben ſo aufführet, wie es ſeiner Vollkommenheit gemäß iſt, und die Zulaſſung und Exiſtenz derſelben entweder zu einem Mittel guter Zwecke macht, oder doch Sorge trägt, daß dem Hauptzwecke nicht geſchadet werde. Dieſes gehet auch bey dem moraliſchen Böſen wohl an. Denn erhält gleich ein Geſchöpfe, welches geſtraft wird, nicht den Endzweck ſeines eigenen Weſens: So kan doch der Verluſt dieſes Zweckes ſelbſten noch ein Mittel werden, daß der Hauptzweck der Welt von denenjenigen Geſchöpfen, die ihn wirklich erhalten, deſto mannigfaltiger erhalten wird § 300. Derowegen ſtreitet zwar die Zulaſſung und Exiſtenz des moraliſchen Böſen in einer Welt weder mit den Vollkommenheiten Gottes, noch mit der Vollkommenheit des Weſens der Welt. Man ſagt es aber auch ohne allen Beweisgrund, wenn

ſondern nur zu den zufälligen Zuſtänden,

und es hat in derjenigen Welt,

darinnen es iſt, nicht ſeyn müſſen. wenn man vorgiebt, daß das moraliſche Böſe zu derjenigen Welt, darinnen es ſich befindet, nothwendig mit gehört haben müſſe, und daß dieſelbe eine ganz andere Welt ſeyn würde, wenn es nicht darinnen befindlich wäre. Das moraliſche Böſe iſt eine zufällige Unvollkommenheit an der Welt, welche ihr Weſen nichts angehet. Die göttliche Weisheit aber machet durch die Regierung der Welt und inſonderheit durch die Beſtrafung des Böſen ein Mittel einer zufälligen Vollkommenheit daraus.

* * * * * * * * * * * * * * * * * *

Das II Capitel.

Von der Bewegung.

§ 390.

Warum hier von der Bewegung gehandelt wird, und was dabey abzuhandeln vorkömmt. Weil die Geſchöpfe in iedweder Welt durch Bewegung in einander wirken, und dadurch in realer Verbindung ſeyn müſſen § 359: So gehöret es zur Koſmologie, daß nunmehro von der Bewegung inſonderheit gehandelt werde. Es kommt hierbey auf drey Stücke an, nemlich auf die Natur der Bewegung überhaupt, auf die Geſetze der Bewegung und auf die Methode, wie ſie zu meſſen iſt. Die Methode von Meſſung der Bewegung wollen

len wir nicht noch einmal wiederholen, weil dieſelbe ſchon in der Ontologie Cap. X § 167 = 177 mit angegeben worden. Daß es daſelbſt geſchahe, war deßwegen am bequemſten, damit die Lehrſätze von Meſſung der Bewegung nicht von der ſehr ſchweren allgemeinen Theorie abgeriſſen würden, welche man zum rechten Verſtande derſelben und zur Ueberzeugung davon nothwendig in ganz friſchem Gedächtniß haben muß. Was aber die Geſetze der Bewegung anlanget, ſo giebt es derſelben zweyerley. Einige können aus dem Weſen der Bewegung a priori als nothwendig verſtanden werden. Andere müſſen wir nur a poſteriori erlernen, indem wir ſie an allen oder an gewiſſen Arten dererjenigen Körper, welche wir in der Welt antreffen, abſtrahiren, z. E. daß ein Körper, wenn er mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit beweget wird, in Flug kommt; daß die Bewegung der fallenden Körper an Geſchwindigkeit zunimmt u. ſ. f. Dahin gehören auch die Geſetze der Bewegung der flüßigen Körper und die meiſten, welche die elaſtiſchen Materien betreffen. Es erhellet aber leicht, daß nur die erſtere Gattung von Geſetzen der Bewegung in die Metaphyſik gehöre; daher man auch die erſtere Art **metaphyſiſche**, die andere aber **phyſicaliſche Geſetze der Bewegung** nennen kan. Denn die letztere Gattung handelt entweder von

Es giebt zweyerley Geſetze der Bewegung, metaphyſiſche und phyſicaliſche.

ganz zufälligen Geſetzen der Bewegung, oder doch von ſolchen, die wir nur an gewiſſen Arten zufälliger Dinge wahrnehmen, und davon wir wenigſtens nicht wiſſen, ob, und wiefern ſie nothwendig oder zufällig ſind, indem wir keinen Grund der Nothwendigkeit aus dem allgemeinen Weſen der Körper, welches nur in die Metaphyſik gehöret, einſehen. Wir werden alſo in dieſem Capitel **zweyerley** thun, und theils das **Weſen der Bewegung**, theils diejenigen **Geſetze der Bewegung** erklären, welche aus dem Weſen der Bewegung als nothwendig verſtanden werden können. Durch das letztere wird die Meinung derjenigen mit der That widerlegt werden, welche ſich einbilden, als ob alle Geſetze der Bewegung zufällig wären.

Nicht alle Geſetze der Bewegung ſind zufällig.

§ 391.

Was die Bewegung und Ruhe iſt.

Die Bewegung iſt derjenige Zuſtand einer Subſtanz, da dieſelbe ihren Ort verändert. Sie iſt alſo eine ſolche Veränderung in dem Zuſtande eines Subjectes, welcher ein abſtractum der Exiſtenz betrifft § 48. So bald man ſich demnach von denen abſtractis der Exiſtenz **Ontol. Cap. IV** nur erſt einen deutlichen Begriff gemacht hat: So wird man in der Möglichkeit und dem Weſen der Bewegung keine Schwierigkeit finden; welche ſich hingegen diejenigen machen, welche nur gewohnt ſind die ab-

abſtracta des Weſens Ontol. Cap. III zu betrachten, und die abſtracta der Exiſtenz auſſenlaſſen, oder doch dåmit nicht zurechte kommen können. Wenn irgend ein Begriff eine anſchauende Deutlichkeit hat: So hat ihn die Bewegung, man muß ſie nur vor keine anklebende Eigenſchaft der Subſtanzen halten wollen § 51, und von dem Raume keinen falſchen Begriff haben. Der Bewegung iſt die **Ruhe** entgegen geſetzet, wenn ein Ding ſeinen Ort nicht verändert.

§ 392.

Die Bewegung iſt entweder eine **wahre**, wenn ein Ding ſeinen abſoluten Ort verändert, oder eine **ſcheinbare**, wenn es nur ſeinen relativiſchen Ort verändert § 52. Das letztere geſchiehet, wenn ein Ding ſelbſt an ſeinem abſoluten Orte bleibet, ein anderes aber, mit dem es zugleich iſt, und damit man es vergleichet, ſeinen abſoluten Ort verändert; daher denn ein anderes Verhältniß entſtehet, wie es mit demſelben zugleich iſt. Die **wahre** Bewegung iſt ferner entweder eine **äuſſerliche** oder **innerliche**, oder **beydes zugleich**. Eine **innerliche** Bewegung iſt, wenn in einer zuſammengeſetzten Subſtanz gewiſſe integraliſche Theile derſelben ihren Ort dergeſtalt verändern, daß ſie nunmehro ein anderes Verhältniß gegen einander haben, als zuvor. Eine **äuſſerliche** Bewegung heißt, wenn etwas

Die Bewegung iſt eine wahre oder ſcheinbare.

Die wahre Bewegung iſt eine äuſſerliche oder innerliche, oder beydes zugleich.

ſeinen Ort verändert, ohne daß eine Verſe-hung wahrer integraliſcher Theile geſchie-het, oder betrachtet wird. Daher kan die Bewegung auch **innerlich und äuſſerlich zugleich** ſeyn, wenn ſo wohl das Ganze ſeinen Ort verändert, als auch währender Zeit, da dieſes geſchiehet, die integraliſchen Theile deſſelben ihren Ort unter einander verändern. Man verſtehet ſogleich, daß eine einfache Subſtanz keiner innerlichen Bewegung fähig ſey, und daß dasjenige, was der äuſſerlichen Bewegung fähig ſeyn ſoll, nicht etwan unendlich und alſo uner-meßlich ſeyn dürfe. Das Unendliche alſo iſt gar keiner Bewegung fähig § 250. Al-les Endliche aber iſt wenigſtens der äuſſer-lichen Bewegung fähig, und zu derſelbigen iſt es gleichgültig, ob das Ding einfach oder zuſammen geſetzt iſt, weil die Möglichkeit der Bewegung nicht in der Zuſammenſe-tzung der bewegten Subſtanz, ſondern dar-innen gegründet iſt, daß dieſelbe zwar ir-gendwo, aber doch nicht überall iſt, und da-her aus einem Orte in den andern kommen kan. Weil aber doch das Einfache nicht etwan nur einen untheilbaren Punct einzu-nehmen braucht § 110, 116, von dem Zuſam-mengeſetzten aber vor ſich klar iſt, daß es mehrere Puncte einnehme: So iſt die äuſ-ſerliche **Bewegung** in eine **totale** und **partiale** einzutheilen. Bey der **totalen** verändert die Subſtanz ihren ganzen vori-

Welche Subſtanzen und wiefern ſie der Bewegung fähig ſind.

Die äuſſerliche Bewegung iſt eine totale oder partiale.

gen

gen Ort, bey der partialen aber geſchiehet ſolches nicht, oder es wird wenigſtens nicht betrachtet. Es verändern ihn alſo nur die Theile derſelben. Sie können ihn aber entweder alle, oder nur einige verändern. Damit aber doch die äuſſerliche partiale Bewegung von der innerlichen unterſchieden ſey, ſo müſſen die Theile, in Anſehung deren das Ganze eine Bewegung leidet, entweder nur idealiſche und mathematiſche, nicht aber wahre integraliſche ſeyn, z. E. wenn ein Element ſeine Figur verändert; oder wenn ſie wahrhafte integraliſche Theile ſind: So müſſen ſie ihren relativiſchen Ort unter einander nicht verändern, z. E. wenn man ſich vorſtellet, daß eine Kugel um die Helfte ihres Diameters fortrücke, oder daß ſie völlig an ihrem Orte bleibet, aber doch um eine Achſe gedrehet wird. Es gehet alſo auch an, daß ein Ding in einer totalen und partialen äuſſerlichen Bewegung zugleich ſeyn kan, da man denn nur unterſchiedene Arten der Bewegung zugleich an ihm bemerket, z. E. wenn ein Element fortbeweget wird, und unterdeſſen auch ſeine Figur verändert.

§ 393.

Unmittelbare Sätze von der Bewegung.

Ferner laſſen ſich aus dem Begriffe der Bewegung ſogleich folgende unmittelbare Sätze davon verſtehen. 1) Eine iede Bewegung geſchiehet in einer beſtimmten Direction oder Richtung § 53. 2) Sie hat

einen

einen Terminum a quo, von welchem ſich das, was beweget wird, entfernet, und einen Terminum ad quem, dahin es ſich begiebt, oder welchem es ſich nähert. 3) Eine iede Bewegung hat einen beſtimmten Grad Geſchwindigkeit. 4) Sie hat auch einen beſtimmten Grad von Stärke oder robore § 171. Mithin hat ſie auch ein beſtimmtes Vermögen, wie viel ſie Widerſtand überwinden kan. 5) Wenn das Ganze in einer äuſſerlichen totalen Bewegung ſtehet: So werden alle Theile deſſelben bewegt. 6) Die Bewegung des Zuſammengeſetzten geſchiehet durch die Bewegung des Einfachen, weil das Ganze von ſeinen Theilen nur unſerer Betrachtungsart nach unterſchieden iſt § 119. 7) Wenn ſich ein Ganzes in gerader Linie fort beweget: So bewegen ſich in Abſicht auf dieſe Bewegung alle Theile deſſelben mit einerley Geſchwindigkeit.

§ 394.

Die Bewegung brauchet allezeit eine poſitive Urſache, die Ruhe aber nicht.

Weil die Bewegung eine poſitive Veränderung und alſo ein Effect iſt: So brauchet ſie allezeit eine zureichende poſitive Urſache § 31. Die Ruhe aber brauchet dergleichen nicht, weil ſie nur die Verneinung einer Veränderung iſt. Folglich iſt ein Ding alsdenn in Ruhe, wenn keine Urſache zur Bewegung vorhanden iſt. Und hinwiederum erfolget der Stand der Ruhe ohne eine neue Urſache, ſo bald die Urſache der Bewegung

gung aufhöret. Gleichwie ein ganzer poſitiver Effect ſeine ausdrückliche wirkende Urſache haben muß; alſo gilt auch daſſelbe von einem iedweden Grade, wodurch die Vollkommenheit deſſelben vermehret wird. Wenn daher der Grad einer Bewegung dergeſtalt vermehret werden ſoll, daß ſie ſtärker oder geſchwinder wird: So muß die poſitive Urſache derſelben vermehret werden. Eben ſo verhält es ſich auch, wenn eine Bewegung länger dauern ſoll als eine andere, oder wenn ſie gar beſtändig währen ſoll. Nemlich es muß die poſitive Urſache derſelben länger dauern oder beſtändig währen. Soll hingegen die Bewegung ihrer Vollkommenheit oder Dauer nach vermindert werden: So muß ein Theil der Urſache aufhören, oder unkräftig gemacht werden. Gleichergeſtalt, weil die Direction ein poſitiver Umſtand der Bewegung iſt: So brauchet ſie ſelbſt eine poſitive Urſache. Nemlich die Direction der wirkenden Urſache der Bewegung muß ihr Grund ſeyn. Daher höret die Direction zwar auf, wenn ihre Urſache aufhöret. Wenn aber nicht die ganze Bewegung aufhören, ſondern in anderer Direction geſchehen ſoll § 393: So muß eine poſitive Urſache darzu übrig gelaſſen werden; und ſo oft ein bewegtes Ding ſeine Direction ändert: So muß entweder eine der vorigen Urſachen aufhören, oder es muß eine neue hinzu kommen, oder es muß beydes

Dieſes gilt auch von der Geſchwindigkeit und Währung der Bewegung,

ingleichen von der Direction und deren Veränderung.

Ungereimtheit der epicuriſchen Declinationen.

des geſchehen. Daher war die epicuriſche Abweichung der Atomorum von ihren Directionslinien ungereimt, weil ſie ohne eine darauf abgerichtete wirkende Urſache geſchehen ſollte.

§ 395.

Keine Materie verhält ſich zur Bewegung und Ruhe ganz gleichgültig.

Keine Materie kan ſich zur Bewegung und Ruhe ganz gleichgültig verhalten. Denn alle endliche Urſachen und Wirkungen müſſen einander proportional ſeyn, dergeſtalt, daß wenn ein gröſſerer Effect hervorgebracht wird, auch eine gröſſere Urſache nöthig iſt, und wenn die Urſache geringer iſt, auch der höchſtmögliche Effect, welchen ſie hervorbringen kan, geringer iſt. Nun ſetze man auch, daß die Materie ohne alle thätige Kraft wäre, ſo würde doch folgen, daß ein gröſſerer Effect hervorgebracht werde, wenn mehr Materie beweget wird, als wenn deren weniger in Bewegung gebracht wird § 167. Wenn daher jenes auch nicht mehr Kraft erforderte: So wären die Wirkungen ihren Urſachen nicht proportional. Da nun die Geſetze der Wahrheit erfordern, daß ſie ihnen proportional ſeyn müſſen: So muß um ſo viel mehr Kraft erfordert werden, ie mehr Materie, ie geſchwinder und ie länger ſie beweget werden ſoll. Folglich kan ſich die Materie zur Bewegung niemals gleichgültig verhalten.

§ 396.

So oft daher eine Materie bewegt werden ſoll: So entſtehet eine Schwierigkeit, welche die bewegende Urſache überwinden muß. Ich verſtehe nemlich hier unter der Schwierigkeit eine Nothwendigkeit, vermöge welcher eine Veränderung nicht anders als bey Setzung eines gewiſſen Grades von Kraft, die die wirkende Urſache anwendet, möglich iſt; und welche dahero eine Unfähigkeit zur Veränderung in demjenigen Dinge iſt, mit welchem ſie vorgehen ſoll. Dieſe Schwierigkeit iſt folglich ſo viel gröſſer, ie eine gröſſere Bewegung geſchehen ſoll, d. i. ie mehr Materie, und ie geſchwinder oder länger ſie bewegt werden ſoll. Diejenige Schwierigkeit eine Bewegung, oder vielmehr überhaupt eine Veränderung, anzunehmen, welche nicht in dem Widerſtande einer lebendigen Kraft beſtehet, heißt *inertia*, oder die Trägheit. * Folglich iſt in aller Ma- Was inertia oder vis inertiæ heiſſet.

* Dieſe Bedeutung wird hoffentlich nicht nur den gemeineſten Sprachgebrauche der Gelehrten, ich meine aller derer, welche nicht vor ein beſonderes Syſtema eingenommen ſind, wie auch der Abſicht dererjenigen, welche das Wort zuerſt in den Wiſſenſchaften eingeführt haben, am gemäſſeſten ſeyn, ſondern man darf ſie auch nicht anders beſtimmen, wenn nicht Irrthümer eingeführt, oder wenigſtens die Aufmerkſamkeit auf die in der Natur wirkenden Urſachen irre gemacht werden ſoll. Es entſtehet ſehr leicht Verwirrung daraus, daß manche durch die vim inertiæ die Kraft eines Körpers in ſeinem Zuſtande zu verharren verſtehen, und daher die Fortſetzung der Bewegung eines in Bewegung gebrachten Körpers der inertiæ ſowol zu-

Materie eine inertia, welche ſich nach Proportion der Bewegung äuſſert, darein ſie geſetzet

zuſchreiben, als das Fortwähren der Ruhe eines ruhenden, ſo lange ihn nichts zur Brwegung determiniret. Es wird nicht nur das Wort gemisbrauchet. Denn wie kan man doch füglich die Fortſetzung einer Thätigkeit ſelbſt eine Trägheit nennen? Sondern das ſchlimmſte iſt, daß man ſich leicht überredet, man brauche der Materie keine thätige Kraft zuzuſchreiben, weil man zwey weſentlich unterſchiedene und von ganz verſchiedenen Gründen abhangende Dinge, nemlich Thätigkeit und unwirkſamen Widerſtand, unter ein Wort zuſammen genommen hat. Heißt das nicht, ein bloſſes Generalabſtractum an die Stelle wirkender Urſachen, und mit Verleugnung dieſer letztern, unterſchieben? Es iſt eine elende Ausflucht, zu ſagen, die Fortſetzung der Bewegung gehöre zur Trägheit, und ſetze keine thätige Kraft voraus, weil der Zuſtand des bewegten Dinges nicht verändert werde. Es iſt nur wahr, daß der Generalbegriff Bewegung nicht verändert wird, und das Oppoſitum deſſelben nicht an ſeine Stelle tritt, welches eben die Fortwährung der Bewegung heiſſet. Die Bewegung ſelbſt aber iſt eine beſtändige poſitive Veränderung des Zuſtandes, nemlich des äuſſerlichen Zuſtandes, eines endlichen Subjectes, wodurch es ſich immer in einem andern Raume befindet. Gleichwie es nun ohne eine poſitive Urſache nicht aus den erſten Raume in dem andern hat kommen können: So iſt ja offenbahr, daß es auch aus dem andern in den dritten, aus dem dritten in den vierten u. ſ. w. ohne poſitive Urſache nicht kommen kan. Setzet daher ein bewegtes Ding ſeine Bewegung fort, ungeachtet es von der ſtoſſenden Urſache nicht mehr berühret wird, ſo muß man nach der poſitiven Urſache der fortdaurenden Thätigkeit fragen, nicht aber dieſelbe unſer einem beliebigen und übel gedeuteten Generalbegriffe zu vertuſchen ſuchen. Es wäre ſonſt nicht anders, als wenn man, wenn einer erſt ſtudiret, und hernach iſſet, vorgäbe, das Studiren brauche keine fortgeſetzte Thätigkeit, ſondern nur eine geiſtige Trägheit, weil der Zuſtand nicht

ſetzet werden ſoll, die Materie mag auch ſonſt mit einer thätigen Kraft verſehen ſeyn oder nicht. Man nennet ſie auch vim inertiæ, die **Kraft der Trägheit**, weil man im weiten Verſtande alles dasjenige eine Kraft heißt, wodurch etwas anderes möglich iſt § 63, es mag auch daſſelbe in dem Subjecte, welchem es zukommt, eine thätige Kraft, oder nur ein unwirkſames Vermögen eines exiſtentialgrundes ſeyn § 79. Dasjenige nemlich, was durch die vim inertiæ möglich wird, iſt die Nothwendigkeit eines gewiſſen Grades von poſitiver Kraft, welche zu Hervorbringung des Effectes nöthig iſt, und welcher durch jene determiniret wird.

§ 397.

Dieſes giebt nun zu fernerer Eintheilung der inertiæ und widerſtehenden Kraft überhaupt Anlaß. Der **Widerſtand** überhaupt, iſt dasjenige, wodurch ein Effect verhindert oder ſchwer gemacht, das iſt, wodurch verurſachet wird, daß zu Bewirkung deſſelben ein gewiſſer Grad von Gröſſe der wir- (Eintheilung der inertiæ und des Widerſtandes überhaupt.)

nicht verändert werde, ſo lange er noch nicht zu ſtudiren aufhöret. Wie bey dem Studirenden eine Reyhe innerlicher Veränderungen des Zuſtandes fortgehet, welchem aber beſtändig das genus Studiren zukommt: So beſtehet die fortwährende Bewegung aus einer Reyhe äuſſerlicher Veränderungen des Zuſtandes eines Dinges in Abſicht auf den Raum, obgleich allen einerley Generalbegriff, Bewegung, zukommt.

wirkenden Kraft erfordert wird. Dasjenige aber, was den Widerſtand verurſachet, heiſſet die **widerſtehende Kraft**. Der Widerſtand iſt alſo entweder 1) ein unwirkſamer und bloß exiſtentialiſcher Widerſtand, welcher ohne irgend eine thätige Kraft entſtehet und ſich bloß wegen der Geſetze der Wahrheit äuſſern muß, weil ſonſten die Wirkungen ihren Urſachen nicht proportional seyn würden § 396. Dieſen Widerſtand will ich *inertiam metaphyſicam* nennen. Er kömmt auch der Materiæ primæ zu § 362, und ſie verurſachet ihn durch ihr bloſſes Daſeyn. Oder der Widerſtand iſt 2) **wirkſam**, und kömmt von einer thätigen Kraft her, deren Direction der Richtung der hervorzubringenden Veränderung oder Bewegung widerſtreitet. Sie kan ihr entweder *directe* widerſtreiten, welches bey Bewegungen alsdenn geſchiehet, wenn die Directionslinien der beyden einander entgegengeſetzten Kräfte zuſammen eine gerade Linie ausmachen, z. E. wenn zwey Kugeln in gerader Linie gegen einander geſchoben werden; oder *indirecte*, wenn die Directionslinien der entgegengeſetzten bewegenden Kräfte keine gerade Linie, ſondern einen Winkel ausmachen, z. E. ſo widerſtehen uns alle Körper vermittelſt ihrer Schwere, wenn wir ſie fortſchieben wollen. Denjenigen Widerſtand nun, welchen ein Ding vermöge einer thätigen Kraft, iedoch einer ſolchen, welche ietzo eine todte

Der Widerſtand iſt ein wirkſamer oder unwirkſamer.

Er kan directe oder indirecte geſchehen.

todte Kraft iſt § 57, ausübet, pfleget man ebenfalls *inertiam* zu nennen. Und dieſe kan zum Unterſchiede der vorigen *inertia phyſica* heiſſen. Es giebt alſo **zweyerley Widerſtand, den Widerſtand einer lebendigen Kraft** und die *inertiam*. Der **Widerſtand einer lebendigen Kraft** kan *directe* oder *indirecte* geſchehen. Die *Inertia* iſt entweder *metaphyſica* oder *phyſica*. Und da ſich die *inertia phyſica* auf einen Niſum oder todte Kraft gründen muß § 87: So kan auch der Widerſtand der Inertiæ phyſicæ entweder *directe* oder *indirecte* geſchehen. Weil dieſe Arten des Widerſtandes zu nicht geringem Schaden der Cauſaluntersuchungen gar oft mit einander verwirret werden: So wollen wir uns dieſelben allezuſammen an einem einzigen Exempel vorſtellen. Man ſtelle ſich einen beladenen Kahn auf einen Fluſſe vor. Wenn man denſelben vermittelſt eines Strickes gegen den Strohm hinauf ziehen will: So widerſtehet der Strohm directe mit einer lebendigen Kraft. Geſetzt, man wollte ihn mit dem Stricke quer über den Fluß ziehen: So würde der Strohm ebenfalls mit einer lebendigen Kraft aber indirecte widerſtehen. Läſſet man ferner den Kahn ungehindert durch den Strohm forttreiben: So wird er ſeiner Schwere wegen der Gewalt des Strohmes in gewiſſem Grade widerſtehen. Es muß in dem Strohme ein gewiſ-

Die inertia iſt entweder metaphyſica oder phyſica.

Erläuterung.

ſer Grad Kraft angewendet werden, um ihn fortzutreiben, und es würde derſelben weniger nöthig ſeyn, dafern der Kahn nicht ſo groß oder nicht beladen wäre; daher auch unter zwey ungleich beladenen Kähnen, die von einem Strohme getrieben werden, dennoch der leichtere geſchwinder getrieben werden wird, als der ſchwerere. Dieſes iſt inertia phyſica, iedoch eine ſolche, welche indirecte widerſtehet. Eben dieſe inertia phyſica aber würde directe widerſtehen, wenn man den Kahn aus dem Waſſer heraus heben wollte. Geſetzt aber, es würde auf einmal alle Schwere aus dem Kahne, und dem was darinnen iſt, herausgenommen: So würde dennoch eine gewiſſe Kraft erfordert werden, die ihn auf dem Strohme forttreiben müßte. Dieſe Kraft müßte gröſſer ſeyn, wenn der Kahn mehr Materie enthielte, und könnte geringer ſeyn, wenn er deren weniger hätte. Und wenn man dieſes nicht zugeben wollte: So müßte man die Grundregel nicht mehr vor wahr halten, daß die Wirkungen und Urſachen einander proportional ſeyn müßten. Dieſes wäre die inertia metaphyſica. Da nun bey den Exempeln im menſchlichen Leben gar oft alle Arten vom Widerſtande vorkommen, und, wenn von den Bewegungen hinlänglich Rechenſchaft gegeben werden ſoll, inſonderheit die beyderley Arten der inertiæ unterſchieden werden müſſen,

ſinte-

ſintemal überhaupt betrachtet die metaphyſiſche inertia ohne die phyſicaliſche, und die phyſicaliſche ohne den thätigen Widerſtand einer lebendigen Kraft ſeyn kan: So iſt es höchſt nöthig, alle dieſe Arten des Widerſtandes wohl zu überſehen und darauf Acht zu haben.

§ 398.

Eine bewegende Urſache wirket nicht mehr in das Object, als daſſelbe widerſtehet.

Wenn eine endliche Urſache eine Bewegung hervorbringet: So wirket ſie in die Dinge, welche beweget werden ſollen, nicht mehr, als ihr dieſelben widerſtehen; und in keinem Augenblick kan ſie mehr darein wirken, als ihr in demſelben Augenblicke widerſtanden wird. Denn der Widerſtand war die Schwierigkeit eine Veränderung anzunehmen § 397. Es darf alſo nur dieſe Schwierigkeit hinweg geſchafft werden, ſo erfolgt die Veränderung. Es brauchet aber nicht mehr Schwierigkeit hinweg geſchafft zu werden, als da iſt. Folglich iſt darzu, daß eine Veränderung geſchehe, nicht mehr Action nöthig als genug iſt, diejenige Schwierigkeit zu vernichten, welche dieſer Veränderung im Wege ſteht. Ferner iſt auch nicht mehr Action der bewegenden Urſache in das Ding, welches beweget werden ſoll, möglich, als ſo ferne der hervorzubringenden Bewegung eine Schwierigkeit im Wege ſtund, welche durch die Einwirkung vernichtet und unkräftig gemacht werden ſoll. Denn ſofern zu der Entſtehung einer Veränderung

keine Hinderniß da iſt: So geſchiehet die Veränderung. Wiefern dahero in einem Dinge nichts vorhanden iſt, welches einer gewiſſen Veränderung widerſtehet: So geſchiehet die Veränderung, ohne daß erſt eine Urſache auſſerdem hinzu kommen darf. Spräche man gleichwohl, daß auſſerdem noch eine Urſache hinzukäme: So widerſpräche man ſich ſelbſt. Denn man nennte ſie eine Urſache, da man ihr doch gar keinen Effect übrig lieſſe. Mithin wäre ſie gar keine Urſache, und man könnte ihr keine Action in das Object mit Vernunft zuſchreiben.

§ 399.

Darum ſind die Action und Reaction einander gleich.

Hieraus folget der wichtige Satz von den Actionen überhaupt § 80, und denen Bewegungen inſonderheit, daß nemlich allezeit die Action und Reaction einander gleich ſind. Man ſtelle ſich die Action der bewegenden Urſache binnen einer gewiſſen Zeit vor: So heißt die Schwierigkeit, welche ſich aus allen Arten des Widerſtandes zuſammen genommen binnen derſelben Zeit äuſſert, die Reaction. Dieſe beyde ſind einander vermöge des vorigen § 398 allezeit nothwendig gleich. Aus eben dem Grunde gehet auch von der Kraft der bewegenden Urſache, wodurch ſie einen poſitiven Effect hervorbringen kan, alle Augenblicke ſo viel ab, wie viel ſie in iedem Augenblicke agiret hat, und wieviel Reaction ſie alſo durch die

Gleich=

Gleichheit ihrer Action aufgehoben und vernichtet hat. So lange ſie nun dadurch noch nicht erſchöpfet iſt: So wendet ſie das, was ihr übrig iſt, zur Vernichtung der Reaction, und alſo zur Wirklichmachung ihres Effectes, in den folgenden Zeitpuncten an.

§ 400.

Erläuterung, daß man nicht mit denen Actionen die Kräfte verwirren ſoll.

Damit man ſich hier keine Schwierigkeit mache, ſo hüte man ſich, daß man ſich nicht den ſtatum controuerſiæ unrecht vorſtelle, und die Kraft und Action mit einander verwirre. Denn da gleiches von gleichem nicht überwunden, ſondern nur aufgehoben werden kan: So kan keine Bewegung erfolgen, wenn die bewegende und widerſtehende Kraft einander gleich ſind. Wir reden aber auch nicht von Kräften, ſondern von Actionen. Wenn aber die bewegende Kraft, welche auf einen gewiſſen Terminum ad quem gerichtet, und alſo das widerſtehende Ding zu bewegen in Bemühung iſt, der Reaction des widerſtehenden Dinges, mehr als einmal genommen, gleich iſt: So beweget es daſſelbe wirklich, ſo lange bis die Summe aller Reactionen in unterſchiedenen Zeitpuncten der Summe aller Actionen, welche ſie thun kan, gleich iſt. In iedwedem Augenblicke aber iſt es weder möglich noch nöthig mehr zu agiren, als wie viel der Reaction gleich iſt, welche in demſelben Augenblicke geſchiehet. Da aber,

wenn die Kraft gröſſer iſt, als die Reaction, welche in einem Augenblicke geſchiehet, durch die Action des folgenden Augenblickes die Reaction iedesmal in einem andern Puncte des Raumes vernichtet wird: So geſchiehet auch ſo lange eine wirkliche Bewegung. Z. E. wenn die Reaction, welche der Wagen in einem Augenblicke gegen die ziehende Kraft der Pferde thun kan, der ganzen Kraft gleich iſt, mit welcher die Pferde zu ziehen vermögend ſind: So bleibt er in Ruhe. Eben dieſes erfolget, wenn die inertia des Wagens in einem Augenblicke gar gröſſer iſt, als die ganze ziehende Kraft der Pferde. Wenn hingegen die ziehende Kraft der Pferde ſo groß iſt, daß ſie allererſt in viel ſo Zeitpuncten, als zur Zurücklegung einer Meile mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit gehören, der Summe aller Widerſtände gleich wird, welche der Wagen in ſo viel Puncten, als zu einer Meile gehören, thun kan; und die Pferde agiren wirklich mit dieſer Kraft, ſo wird der Wagen wirklich eine Meile weit fortbeweget, und allererſt in dem letzten Augenblicke bleibt er ſtehen, weil in demſelben nicht etwan nur die Action und Reaction, ſondern auch die ganze bewegende und widerſtehende Kraft einander gleich werden.

§ 401.

Specialregeln zu rechtem Gebrau- Es wird alſo zur Erläuterung dienen, wenn man ſich folgende Sätze, welche Folgerun-

gerungen von unſerer Regel ſind, deutlich vorſtellet. 1) Es läßt ſich zwar nicht a priori beſtimmen, ſondern muß a poſteriori erlernet werden, wie viel eine endliche Urſache auf einmal agiren, oder wie viel Action dieſes oder jenes Object von ihr auf einmal annehmen kan. So viel aber iſt gewiß, ie ſtärker die Action wird, welche geſchiehet, und von dem Objecte angenommen wird, deſto ſtärker wird auch die Reaction. Denn ſie könnten ſonſten beyde einander nicht gleich bleiben. Man kan es auch alſo begreiffen. Wenn ſchon die Annehmung einer geringern Action in dem Objecte eine Schwierigkeit findet: So wird das Object eine noch gröſſere Action noch ſchwerlicher zulaſſen. Hieraus ſind ſchon wichtige Wahrheiten von der Gröſſe der Actionen, welche einen Widerſtand überwinden müſſen, erwieſen worden § 172, 177. Demnach iſt das Wachsthum der Reaction etwas, welches die agirende Urſache ſelbſt vermittelſt der Natur der Objecte, darein ſie agiret, hervorbringet. 2) Wenn in dem Objecte die mögliche Reaction zunimmt, welche es gegen die Action einer bewegenden Urſache thun kan: So muß die bewegende Urſache gröſſer werden, dafern die geſuchte Bewegung wirklich ſoll erfolgen können. 3) Wenn die bewegenden und widerſtehenden Kräfte einander gleich ſind: So bleiben die Subſtanzen in Ruhe. 4)

che des Geſetzes von der Gleichheit der Actionen und Reactionen.

Wenn aber allererſt die Summe der Reaction, welche das Object binnen einer gewiſſen Linie thun kan, der Summe aller Actionen gleich iſt, welche die bewegende Kraft vermöge ihrer Gröſſe thun kan, und auch wirklich thut: So wird das Object durch dieſelbe Linie bewegt. Wenn die Kräfte und Reactionen einander ietzo noch nicht gleich ſind, und doch die Kraft erſchöpflich iſt, und es nicht etwan zum Weſen des agirenden Subjectes gehöret, daß es auf gewiſſe Art in einem Striche fortwirken muß: So muß doch künſtig irgend ein Punct kommen, in welchem ſie einander gleich werden, und bis zu demſelben geſchiehet die Bewegung. Es iſt auch noch zu erinnern, daß man die Regel von der Gleichheit der Action und Reaction nicht etwan misbrauche, und am unrechten Orte anwende. Einige beruffen ſich darauf, wenn ſie von der Fortſetzung der lebendigen Bewegung Grund angeben ſollen, und meinen darinnen eine Urſache zu finden, vermöge welcher eine bewegende Urſache nach geſchehener Action in ein Object wegen der gleichen Reaction nunmehro wiederum von neuen ſo viel Kraft zur Bewegung bekomme, als mit wie viel Kraft ſie zuvor agiret hat. Man wird aber aus den Gründen von Gleichheit der Action und Reaction, wie ſie bisher erkläret worden, leicht abnehmen, daß dieſes die rechte Application des Satzes nicht ſey, und daß man

Misbrauch des erwehnten Geſetzes der Bewegung.

da,

da, wo ſich der erwehnte Umſtand ereignet, beſondere Urſachen allererſt ſuchen müſſe. Es werden ſich auch im folgenden noch andere Gründe ergeben, warum man aus der Gleichheit der Action und Reaction auf keine Fortſetzung der lebendigen Bewegungskraft ſchlüſſen kan.

§ 402.

Wie aus der Undurchdringlichkeit endlicher Subſtanzen die Möglichkeit folget, daß eine die andere beweget.

Weil endliche Subſtanzen einander nicht durchdringen, d. i. in ganz einerley untheilbarem Puncte des Raumes zugleich ſeyn können, indem ſich ſolches nicht denken läßt § 15: So folgt, daß eine Subſtanz, welche in Bewegung iſt, die andern, welche ſich an dem Orte befinden, in welchen ſie kommen ſoll, aus demſelben vertreiben müſſe. Dieſes gilt nicht nur von der Materie, ſondern auch von endlichen Geiſtern, weil wir dieſelben eben ſo wenig als durchdringlich denken können, auch kein Gegenbeweis angegeben werden kan, warum wir ſie dem ungeachtet vor durchdringlich halten müßten. * Eine ſolche Bewegung eines Din=

* Hierbey machen ſich manche ohne Noth eine Schwierigkeit, und es kommt ihnen vor, als ſchriebe man den Geiſtern etwas körperliches zu. Wiefern ſolche Schwierigkeit inſonderheit unſere Seele betrift, ſo kömmt ſie guten Theils daher, daß durch die Empfindungen unſere Seele nur Begriffe von äuſſerlichen Dingen, oder von Veränderungen ihres eigenen innerlichen Zuſtandes, keinesweges aber von der Beſchaffenheit und Unſchränkung ihres eigenen Subjectes erlangen kan.

Dinges, welche dadurch verurſacht wird, daß ein anderes den vorigen Ort deſſelben einnimmt, und es alſo daraus vertreibet, iſt nichts anders, als ein bloß exiſtentialiſcher Effect, d. i. ein ſolcher, welchen die Bewegung des bewegten Dinges als ein bloſſer Exiſtentialgrund § 36, 79, durch ſeyn Daſeyn vermöge der Geſetze der Wahrheit, nemlich vermöge des Satzes von der Undurchdringlichkeit, nothwendig machet, ſo lange nicht vielleicht etwas neues hinzu kömmt, nemlich etwan eine thätige Kraft in dem bewegten Dinge ſelbſt, davon wir hernach reden wollen. Derjenige Zuſtand aber, darinnen ein Subject das andere berühret § 114, 119, mit der Bemühung, den Ort deſſelbigen einzunehmen, wird ein **Stoß** genennet.

Was ein Stoß iſt.

§ 403.

kan, und die natürliche Art und Weiſe, wie wir zu Begriffen gelangen, es gar nicht anders leidet. Daher gewöhnet man ſich, auf das Subject der Seele wenig Acht zu haben, und ſelten recht zu überlegen, was der Seele zukommen muß, wiefern ſie eine Subſtanz, und zwar eine endliche Subſtanz iſt, und wie viel ſich davon durch Schlüſſe ausmachen läſſet, als worauf es in dieſem Falle einzig und allein ankommt. Daraus iſt die übele Gewohnheit begreifflich, warum manche die Seele nur als eine Kraft betrachten, und nicht wiſſen, ob ſie ihr Raum, Bewegung, Undurchdringlichkeit, zuſchreiben ſollen, oder ihr gar dieſes alles abſprechen, dadurch aber veranlaſſen, daß andere deſto leichter auf die Materialiſterey, als das andere Extremum, verfallen.

§ 403.

Es kan aber die Reyhe der Stöſſe, welche die Bewegung, die ietzo geſchiehet, verurſacht haben, nicht unendlich ſeyn § 148, 149. Es ſtreitet auch mit dem Begriffe einer Welt, zu ſagen, daß alle Bewegungen darinnen unmittelbar von Gott ſelbſt verurſachet werden, weil ſonſten die Dinge in der Welt keine eigene thätige Kraft beſäſſen, dadurch ſie wirkten, und hingegen dadurch ohne allen Grund, ja ohne alle gegebene Gelegenheit, alle vernünftige Unterſuchung natürlicher Begebenheiten aufgehoben würde. Demnach müſſen wir in der Reyhe der bewegenden Urſachen in einer Welt endlich auf ſolche Dinge kommen, welche vermittelſt einer innerlichen Thätigkeit, darzu nur die Kraft von Gott erhalten wird, ihre eigene Subſtanz bewegen, und hernach andere vermittelſt eines Stoſſes in Bewegung ſetzen. Dieſe Subſtanzen können ſowohl die Geiſter, als die thätigen Elemente ſeyn. Die **innerliche Thätigkeit**, dadurch ſie ihre eigene Subſtanz bewegen, kan entweder eine **beſtändig fortdaurende Bemühung** ſeyn § 87, dergleichen Beſchaffenheit es mit gewiſſen Elementen haben muß; oder es kan eine ſolche Thätigkeit ſeyn, welche nur **unter gewiſſen Bedingungen in Action geſezt wird**, dergleichen Bewandniß es unſtreitig mit den Trieben der Geiſter, vielleicht aber auch mit einigen Elementen hat; oder

Es giebt auch Bewegungen, welche aus einer innerlichen Thätigkeit der Subſtanzen entſpringen.

Auf wie vielerley Art dieſes geſchehen kan.

Alle Bewegung kömmt zuletzt von einer geiſtigen Kraft her.

oder ſie kan ein **freyes Wollen** ſeyn. Da nun auch die thätigen Kräfte der Elemente, gleichwie aller Geſchöpfe, ihren Urſprung und Erhaltung von Gott haben: So entſtehet alle Bewegung zuletzt aus einer geiſtigen Kraft, deren Thätigkeit etwas anderes als Bewegung iſt. Sie entſtehet nemlich zuletzt entweder aus der thätigen Kraft Gottes, welcher denen Geſchöpfen die bewegenden Kräfte ertheilet hat; oder aus der thätigen Kraft erſchaffener Geiſter.

§ 404.

Eintheilung der Bewegung in die mitgetheilte und urſprüngliche.

Die Bewegung einer Subſtanz, welche von einer andern durch einen Stoß verurſachet wird, will ich die **mitgetheilte Bewegung**, motum communicatum ſiue deriuatiuum; gleichwie diejenige, da ſich eine Subſtanz ſelbſt vermöge einer innerlichen Thätigkeit bewegt, die **urſprüngliche Bewegung**, motum natiuum ſiue primitiuum nennen. Keine endliche Subſtanz kan in die andere anders als durch Bewegung, nemlich durch eine mitgetheilte Bewegung wirken § 362. Der Grund zu den mitgetheilten Bewegungen aber muß doch irgendwo zuletzt in einem motu natiuo liegen, ſo oft nicht etwa Gott ſelbſt die Geſchöpfe durch ein Wunderwerk beweget.

§ 405.

Bey der mitgetheil-

Jedoch muß die mitgetheilte Bewegung deßwegen nicht eben allezeit ein bloß exiſtenti-

tiali-

tialiſcher Effect § 402 ſeyn. Es kan wohl die Kraft zu der urſprünglichen Bewegung in ihrer Wirkſamkeit an gewiſſe von auſſen kommende Bewegungen der agirenden Subſtanz, und alſo an gewiſſe mitgetheilte Bewegungen als an Bedingungen gebunden ſeyn, dergeſtalt, daß ſie ohne dieſelbe nicht wirkſam werden kan, hingegen bey dem Daſeyn derſelben wirkſam werden muß. Es ſcheinet hernach leichtlich, als wenn die ganze bewegende Kraft durch einen Stoß mitgetheilet worden wäre. Wenn man aber nur die angegebene Einſchränkung merket, ſo kommt man aus wichtigen Schwierigkeiten heraus. In der Naturlehre kommen viele Wirkungen von dieſer Art vor, von denen man nichts auflöſen kan, wenn man nicht thätige Kräfte zu urſprünglichen Bewegungen annimmt. Und die bisher erwieſenen Gründe nebſt den Erfahrungen, welche in der Naturlehre hinzu kommen, machen einen zureichenden Grund aus § 85, dergleichen wirklich zu ſetzen und vor wahr zu halten. Die Schwierigkeiten, welche ſich einige hierbey machen, kommen daher, daß ſie den zureichenden Grund zu ſolchen Kräften in dem Weſen der Materie, oder vielmehr in dem Begriffe, welchen ſie ſich davon machen, dergeſtalt gezeiget wiſſen wollen, daß es dem Weſen der Materie widerſpräche, wenn man dergleichen Kraft darinnen nicht annähme.

ten Bewegung kan zugleich die Erweckung einer innerlichen thätigen Kraft vorhanden ſeyn.

Ob dergleichen thätige Kraft aus dem Weſen der Materie als nothwendig muß begriffen werden können.

nähme. Sie bedenken aber nicht, daß man hier mit einer Sache zu thun habe, welche von einem äuſſerlichen Grunde, nemlich von der Kraft Gottes herkommen muß, vermöge welcher er denen materialen Theilen, die er auch als eine materiam primam § 362 hätte erſchaffen können, diejenigen Kräfte noch darzu gegeben hat, welche zu ſeinen Abſichten dienlich waren. Es kömmt daher lediglich darauf an, daß man theils die phyſicaliſche und moraliſche Möglichkeit thätiger Elemente a priori, theils die Wirklichkeit derſelben in der gegenwärtigen Welt a poſteriori erweiſet. Andere verachten dieſe Lehre, unter dem Vorwande, daß es unbegreiffliche Eigenſchaften (qualitates occultæ), wären, welche wir ſetzten. Sie wiſſen aber hiermit nicht, was ſie wollen. Wir können von keiner Grundkraft eine anſchauende Erkenntniß haben. Die thätigen Kräfte aber zu der urſprünglichen Bewegung haben völlig die Begreifflichkeit, welche wir daran verlangen können. Es läßt ſich davon ein Begriff machen, den man von allen andern unterſcheiden kan, und er läßt ſich auch erweiſen. Es ſind aber nicht alle unbegreiffliche Eigenſchaften zu verwerfen, oder unter einem verächtlichen Namen verhaßt zu machen, ſondern nur diejenigen, zu deren Annehmung man keine vernünftigen Gründe angeben kan. Wir würden ſonſt unſerer Endlichkeit auf eine unphiloſophiſche Art vergeſſen.

Ob ſie ihrer Unbegreifflichkeit wegen zu verwerfen iſt.

406.

§ 406.

Bewegende Urſachen, welche einander widerſtreiten, verhindern einander, iedoch nur in ſofern, wiefern ſie einander widerſtreiten. Wenn dahero zwey bewegende Urſachen eine Subſtanz in unterſchiedenen Directionslinien zu bewegen in Bemühung ſind: So erfolgt die Bewegung in derjenigen Direction, wodurch beyden, ſo viel als möglich, genug geſchiehet. Man ſehe nemlich die Directionslinien der bewegenden Kräfte, als zwey Seiten eines Parallelogrammi an: So erfolget die Bewegung in der Diagonallinie.

Wie ſich eine Subſtanz bewegt, die in unterſchiedenen Directionslinien geſtoſſen wird.

§ 407.

Eben daraus folget weiter, daß, wenn eine Subſtanz von allen Seiten, oder von zwey entgegen geſetzten Seiten, aber mit ungleicher Stärke geſtoſſen wird, ſie ſich nach derjenigen Seite zu bewegen muß, von welcher der geringſte Stoß geſchahe. Denn um wieviel der ſtärkere Stoß gröſſer als der ſchwächere iſt: So weit iſt es ſo viel, als wenn der ſchwächere nicht da wäre, ſondern als wenn weiter nichts als eine bewegende Kraft, die ihrem Unterſchiede gleich iſt, da wäre. Es folget auch daraus, daß wenn einer Subſtanz, die in Bemühung iſt ſich zu bewegen, in ihrer Directionslinie von der Inertia anderer Subſtanzen, welche ſie nicht überwinden kan, directe widerſtanden wird, und ſie gleichwohl nach dem Anſtoſ-

Wie ſich eine Subſtanz beweget, die von unterſchiedenen Orten her mit ungleicher Stärke geſtoſſen wird.

Wenn ſich eine Subſtanz nach dem Anſtoſſe in umgekehrter Direction beweget.

ſtoſſen an den widerſtehenden Körper noch bewegende Kraft behält, daß, ſage ich, alsdenn ſie determiniret wird, ſich in umgekehrter Direction zu bewegen. Denn unter den geſetzten Bedingungen wird nicht dem wirklichen Geſchehen der Bewegung, ſondern nur der Direction widerſtritten, daher wird auch nur dieſelbe verhindert. Und bey dem gefundenen Widerſtande iſt es hernach ſo viel, als wenn das Subject von zwey entgegen geſetzten Seiten geſtoſſen würde, auf der Seite aber, von welcher es ankam, gar keinen oder den ſchwächſten Widerſtand hätte; daher es ſich gegen dieſelbe bewegt, und alſo in der Linie, in welcher es kam, und den Widerſtand fand, zurücke kehret.

Einſchränkung dieſer Regeln.

Jedoch ſind alle dieſe Sätze nur zu verſtehen, wiefern nicht etwan in der bewegten Subſtanz auſſer der angenommenen bewegenden Kraft noch etwan eine neue Urſache hinzu kommt. Dieſes geſchähe, wenn etwan die ſich bewegende Subſtanz ein Geiſt wäre, welcher ſich durch die Triebe oder die Freyheit ſeines Willens nach Ideen bewegete. Denn alsdenn könnte er ſich auch gegen die Seite bewegen, von welcher der ſtärkere Widerſtand geſchahe, wenn ſeine Thätigkeit dahin gerichtet wird, dafern nur der Widerſtand nicht ſtärker iſt, als er ihn zu überwinden vermag. Unter gleicher Bedingung könnte er ſich auch in Ruhe erhalten, wenn ſeine Thätigkeit darauf abgerichtet wird.

§ 408.

§ 408.

Weil eine bewegende Kraft nur die Subſtanz, darinnen ſie ſich befindet, beweget und alſo ihren Effect hervorbringet, wiefern ſie nicht verhindert wird: So verwandelt ſie ſich, wiefern ſie in ihrer Action fortfähret, aber verhindert wird, in einen bloſſen niſum oder **todte Kraft** § 87. So lange aber die Subſtanz, darinnen ſie befindlich iſt, wirklich beweget wird, ſo heißt ſie eine **lebendige Bewegungskraft.** Wenn alſo der Widerſtand weichet, ſo wird die todte Kraft lebendig.

Was eine todte und lebendige Bewegungskraft iſt.

§ 409.

Durch die Reaction wird in iedwedem Augenblicke ſo viel von der Action der bewegenden Kraft aufgehoben und vernichtet, als derſelbigen gleich iſt § 401. Wenn daher die Thätigkeit, mit welcher ſich eine Subſtanz beweget, oder zu bewegen in Bemühung iſt, nicht aus einem innerlichen Grunde beſtändig vermöge ihres Weſens fortdauert, oder durch von neuen hinzukommendes Wachsthum vermehret wird: So wird ſie endlich durch die Reaction völlig erſchöpfet und vernichtet, ſo daß die Subſtanz in Ruhe kommt. Denn unter den geſetzten Bedingungen beſtehet ihr ganzes Vermögen in einer endlichen Anzahl von Actionen, welche ſie durch eine geſetzte Reyhe von Augenblicken hinter einander thun kan. Da nun in iedwedem Augenblicke die Action, wel-

Eine iede lebendige Bewegungskraft kan natürlicher Weiſe vernichtet oder in einen Niſum verwandelt werden. Aber nicht iedweder Niſus kan vernichtet werden.

che in demſelben geſchahe, durch die Reaction aufgehoben wird: So iſt klar, daß endlich das ganze Vermögen der bewegenden Kraft erſchöpfet werde, und alſo nach Hinwegſchaffung der Urſachen zur Bewegung die Ruhe erfolgen müſſe § 394. Es iſt zu merken, daß dieſer Beweisgrund auch ſtatt finde, wenn gleich der Widerſtand von nichts anders, als von der inertia metaphyſica § 397, herrühret. Wenn alſo nicht vor eine fortdaurende Bewegungskraft geſorget wird: So kan man den Satz vor kein koſmologiſches Geſetz der Bewegung gelten laſſen, wenn geſagt wird, daß ein bewegter Körper unaufhörlich in Bewegung bleiben müſſe, ſo lange nicht dieſelbe Bewegung durch eine andere bewegende Kraft aufgehoben wird. Man kan zwar dieſen Satz zur Auflöſung der Phænomenorum in der Welt als eine mathematiſche Hypotheſin annehmen; man muß aber nicht meinen, daß man hiermit einen Realgrund von der Fortſetzung der Bewegung entdecket habe. Denn erſtlich nimmt man darinnen an, daß ſich die Materie zur Bewegung gleichgültig verhalte, welches unmöglich iſt § 395. Hiernächſt müßte man, wenn man etwas verſtändliches ſagen will, dennoch thätige Kräfte, welche ſelbſt keine Bewegung, ſondern nur der nächſte Grund von der Bewegung wären § 403, vorausſetzen. Daher könnte wenigſtens dieſe Regel vor

keinen

keinen erſten Grund der Bewegung angenommen werden § 72, wie doch von vielen geſchiehet. Es läßt ſich zwar in der Phyſic manches auflöſen, z. E. das Wachsthum der Geſchwindigkeit der fallenden Körper, wenn man dieſe Regel als eine Hypotheſin voraus ſetzet. Dieſes kommt aber nicht daher, als wenn die Regel wahr, oder auch nur möglich wäre, indem wir vielmehr die Unmöglichkeit derſelben gezeigt haben: Sondern es rühret daher, weil der Effect der inertiæ metaphyſicæ, welche der materiæ primæ, wenn eine wäre, zukäme, und welcher, wenn auch keine iſt, doch die inertiam auch der thätigen Materien mit determiniren hilft § 397, ſehr geringe iſt, und ſo wenig auströgt, daß er uns nicht merklich werden kan. Wenn nun aber die innerliche Thätigkeit der bewegenden Kraft vermöge des Weſens der Subſtanz, darinnen ſie iſt, beſtändig fortdauret: So muß ſie eine Grundkraft ſeyn § 70. Dergleichen muß in den thätigen Elementen befindlich ſeyn. So lange eine ſolche Grundkraft, welche vermöge ihres Weſens auf gewiſſe Art beſtändig thätig ſeyn muß, fortdauret: So wird auch die innerliche Action derſelben beſtändig verrichtet. Da nun keine Grundkraft natürlicher Weiſe vernichtet werden kan § 145: So können auch die Actionen einer ſolchen Bewegungskraft, als wie wir ietzo betrachten, natür-

licher Weiſe niemals erſchöpfet werden, ſondern ſie werden beſtändig wiederholet. Sie kan dahero zwar durch den Widerſtand verhindert werden, daß ſie keine lebendige Bewegungskraft iſt, iedoch wird ſie dadurch nicht vernichtet, ſondern nur in einen Niſum, oder todte Kraft § 87, verwandelt. Weil aber doch nicht alle lebendige Bewegungskräfte dergleichen Grundthätigkeiten seyn müſſen, ſondern auch motus communicati § 404, ſeyn können: So folget, daß eine iede lebendige Bewegung natürlicher Weiſe entweder vernichtet, oder in einen Niſum verwandelt werden könne. Hingegen kan nicht iedweder Niſus vernichtet werden.

§ 410.

Der motus iſt allezeit continuus, und geſchiehet nicht durch einen Sprung.

Eine iedwede Bewegung muß alſo geſchehen, daß die bewegte Subſtanz immer aus einem Puncte in den nächſtfolgenden fortgehet, und in einen entfernten Punct nicht anders kommen kan, als in irgend einer Linie, in welcher ſie immer aus einem Puncte in den nächſtfolgenden fortgerücket iſt: Oder, wie man es auch ausdrücket, die Bewegung geſchiehet niemals durch einen Sprung, ſondern iedweder motus iſt continuus. Denn geſetzt eine Bewegung geſchähe aus dem erſten Puncte in den dritten, ohne daß die bewegte Subſtanz in den andern, welcher darzwiſchen liegt, käme: So brauchte man darzu entweder nur zwey Augen-

genblicke, ſo daß die Subſtanz in dem erſten Augenblicke in dem erſten Puncte, und gleich in dem nächſt folgenden Augenblicke in dem dritten Puncte wäre. Dieſes läßt ſich aber nicht denken. Oder man brauchte drey Augenblicke, ſo daß die Subſtanz im erſten Augenblicke in dem erſten Puncte, in dem dritten Puncte aber allererſt in dem dritten Augenblicke wäre: So müßte ſie in dem andern Augenblicke in gar keinem Raume geweſen ſeyn, welches ungereimt iſt. Weil nun allezeit zwey nächſte Puncte eine gerade Linie ausmachen; weil eine gerade Linie nichts anders iſt, als eine ſolche, welche von einem Puncte zum andern durch den kürzeſten Weg gehet: So geſchehen alle kleinſte Theile der Bewegung in gerader Linie. Eine krumme Linie aber iſt nichts anders, als eine Zuſammenſetzung etlicher geraden Linien, deren immer eine eine andere Direction hat als die andere, welche aber ſo klein ſind, daß es unſern Sinnen nicht mehr möglich iſt, dieſelben zu unterſcheiden, oder da die Aenderung der Directionen ſo geringe iſt, daß wir den Punct, von welchem ſie angehen, nicht bemerken können.

Alle kleinſte Theile der Bewegung geſchehen in gerader Linie.

Was eine krumme Linie iſt.

§ 411.

Eine iedwede mitgetheilte Bewegung § 404 geſchiehet in der Direction der bewegenden Urſache. Denn ſie iſt von der Bewegung der letztern ein exiſtentialiſcher Effect § 402. Geſetzt auch, daß in dem bewegen

Jedwede mitgetheilte Bewegung geſchiehet in der Direction der bewegenden Urſache.

wegten Dinge nicht das ganze Vermögen ſeiner Bewegung ein exiſtentialiſcher Effect ſeiner bewegenden Urſache iſt, ſondern die Erweckung einer thätigen Kraft in derſelben hinzukommt § 405: So thut doch dieſes nichts zur Sache; ſondern, ſo lange nicht eine neue Urſache hinzukommt, welche zur Veränderung der Direction zureichend iſt: So muß dennoch die Bewegung in der Direction der bewegenden Urſache geſchehen § 394, weil nur das Vermögen einer mit gewiſſer Direction ſchon verſehener Bewegung vermehret wird. Folglich geſchiehet iedwede mitgetheilte Bewegung in gerader Linie, nemlich in derjenigen Directionslinie, davon der äuſſerſte Punct der anſtoſſenden und der äuſſerſte Punct der geſtoſſenen Subſtanz der Anfang ſind.

Folglich geſchiehet ſie in gerader Linie.

§ 412.

Die Bewegung in einer krummen Linie iſt nicht anders möglich, als entweder durch die Kraft eines Geiſtes, die nach Ideen wirket, oder durch die Colliſion bewegender Kräfte.

Wenn demnach eine Bewegung in einer krummen Linie geſchehen ſoll: So muß eine zureichende Urſache zu einer ſolchen Veränderung der Direction vorhanden ſeyn, als wie die Krümme der gegebenen Linie erfordert § 394. Und hier iſt ein Unterſchied zu machen, ob die wirkende Urſache einer urſprünglichen Bewegung ihre Direction ändert § 407, oder ob die Direction einer mitgetheilten Bewegung § 404 geändert wird. Wenn eine Urſache der urſprünglichen Bewegung ein Geiſt iſt, und die Bewegung nach Ideen durch ein Wollen verurſachet:

So

So liegt in den Ideen, und der veränderten Direction der Grundthätigkeit des Wollens § 65 in dem Geiſte ein zureichender Grund, aus welchem ſich verſtehen läßt, warum auch die Direction der Bewegung ſeiner Subſtanz, als der Effect von jener, verändert wird. Redet man aber von einer mitgetheilten Bewegung: So läßt ſich die Veränderung der Direction durch nichts anders als durch die Colliſion unterſchiedener bewegenden Kräfte begreiffen. Und wenn Gott die Subjecte nicht ſelbſt wunderthätig bewegen will: So kan ſie durch nichts anders entſtehen § 406. Z. E. eine Cirkelbewegung läßt ſich in einer Materie nicht anders, als aus einer vi centripeta und centrifuga begreiffen, ſo daß die Peripherie des Cirkels aus lauter Diagonalen beſtehet, in denen ſich die Materie wegen der Colliſion dieſer zwey bewegenden Kräfte beweget. Weil die Seelen der Thiere ihre Körper bewegen § 363, 372; und gleichwohl eine zureichende Urſache ſind, ihre Direction nach ihren Ideen zu ändern: So verſtehet man daraus, warum die Bewegung der Thiere ſo irregulär iſt, ſo daß man auch die Irregularität der Bewegung, die man an einem natürlichen organiſchen Körper wahrnimmt, vor ein Kennzeichen annehmen kan, daß er beſeelt ſey. Die Bewegung deſſelben iſt nemlich nicht in ſofern irregulär, als ob ſie nicht iedesmal ihre zureichende Urſache hätte, und

Warum die Bewegungen der Thiere ſo irregulär ſind.

nach natürlichen Geſetzen der Bewegung erfolgte. Sie richtet ſich nur nicht nach den Geſetzen des motus communicati § 404, derer ſie umgebenden Körper, ohne nur wiefern durch die Gewalt der letztern die Kraft ihrer Seele überwunden wird, ſondern ſie richtet ſich nach den Ideen und Beſtrebungen der Seele, das iſt, nach ſolchen Geſetzen der Bewegung, welche leges phyſico-pneumaticæ § 365 ſind.

§ 413.

Ob die Bewegung geſchwinder werden kan, wenn nicht die Geſchwindigkeit der bewegenden Urſache gröſſer wird.

Wenn zu einer Bewegung, welche ein bloß exiſtentialiſcher Effect § 402 ſeyn ſoll, eine neue bewegende Urſache, nemlich ein neuer Stoß § 402, hinzukömmt: So wird ſie dadurch nicht geſchwinder, wenn nicht die bewegende Kraft, welche hinzukommt, eine gröſſere Geſchwindigkeit hat, als die vorige Bewegung, ſondern ſie nimmt nur dadurch an Stärke zu, ſo daß ſie auf einmal mehr Widerſtand überwinden kan. Denn wir nähmen ſonſt in der Wirkung mehr an, als worzu in der Urſache Kraft lieget § 78, 394. Z. E. der Wagen kommt nicht geſchwinder fort, wenn er von vier Pferden gezogen wird, als wenn ihn zwey ziehen, wofern die viere nicht geſchwinder gehen, als zuvor die zwey giengen. In der Naturlehre findet man bey denenjenigen Bewegungen, da der bewegende Körper den bewegten in Flug bringet, daß unter gewiſſen Bedingungen der bewegte Körper eine gröſ-

Wie hiermit die Naturlehre übereinſtimmet.

gröſſere Geſchwindigkeit bekömmt, als die bewegenden Urſachen hatten. Z. E. wenn zwey gleiche bewegende Kräfte eine Kugel unter einem rechten Winkel ſtoſſen und in Flug bringen: So durchwandert ſie in eben der Zeit die Diagonallinie, binnen welcher ſie ſonſten eine Seite des Qvadrates zurückgelegt hätte, da doch jene gröſſer als dieſe iſt. Dergleichen Erfahrungen aber dienen eben zum Beweis, daß nicht alle mitgetheilte Bewegung ein bloß exiſtentialiſcher Effect iſt, ſondern daß es thätige Kräfte in der Natur giebt, welche unter gewiſſen Bedingungen in Action kommen, ohne welche es auch ohnedem nicht möglich wäre, daß ein bewegter Körper in Flug kommen könnte.

§ 414.

Eine iedwede Bewegung iſt, weil ſie ein Effect iſt, ihrer Urſache proportional. Ich kan deßwegen nicht ſagen, daß ſie ihr allezeit gleich ſey, weil die Urſache der urſprünglichen Bewegung und die Bewegung ſelbſt von unähnlichem Weſen ſind § 403, und daher nicht unmittelbar verglichen werden können § 162. Wenn man nun auf eine bewegende Urſache Achtung giebt, welche andere Subſtanzen dergeſtalt in Bewegung ſetzet, daß die Bewegung der letztern ein adäqvater Effect von der Action der erſtern iſt, oder nur ſofern betrachtet wird, wiefern ſie es iſt § 405: So iſt zu bemerken, daß dreyerley unterſchieden werden müſſe, wel-

Die Bewegungen ſind ihrer Urſache proportional.

Wornach das Vermögen einer bewegenden Urſache zu ſchätzen iſt.

ches

ches die bewegende Kraft alsdenn verurſachet, und wornach das Vermögen derſelben zu ſchätzen iſt. Man muß nemlich Achtung geben 1) auf die Bewegung, welche in der agirenden Subſtanz ſelbſt verurſachet wird; 2) auf die lebendige Bewegung, welche auſſer ihr in andern Subſtanzen verurſachet wird; 3) auf den Widerſtand, welcher ſowohl bey der Bewegung der agirenden Subſtanz, als bey der von ihr verurſachten Bewegung anderer Dinge hat überwunden werden müſſen. Dieſes zuſammen macht allererſt die adäqvate Summe ihres Vermögens aus.

Regeln, welche daraus folgen.

Daraus denn folget, 1) daß, wenn das Vermögen zweyer bewegenden Kräfte gleich iſt, auch die aus der Zuſammenrechnung dieſer drey Stücke herauskommende Summe in beyden Fällen gleich ſeyn müſſe. Ferner 2) wenn dieſe Summe in zwey Fällen gleich iſt: So iſt auch das Vermögen der Kraft, mit welcher und wiefern damit agiret worden, gleich. Hingegen hat 3) eine iedwede endliche bewegende Kraft ihren höchſtmöglichen Effect, welcher aus dieſen drey Stücken beſtehet, und über welchen ſie hernach nichts weiter vermag, ſobald derſelbe adäqvat angegeben wird. 4) Wenn aber eine bewegende Kraft nur verhindert wird, daß ſie keine lebendige Bewegung verurſachen kan: So wird doch durch ihre Action ein ſolcher Theil von dem Widerſtande, wodurch ſie verhindert wird, aufgehoben,

wel-

welcher derſelben Summe gleich iſt, welche bey Verurſachung einer lebendigen Bewegung aus Berechnung der erzehlten drey Stücke herausgekommen ſeyn würde. In demjenigen, was bisher geſagt worden, lieget zugleich die richtige Erklärung der Regeln, da man ſaget, daß der ganze Effect eines impertus zur Bewegung, d. i. derjenigen bewegenden Kraft, welche auf einmal angewendet worden, ſeiner Urſache gleich gelte; ingleichen, daß die verurſachte Bewegung der verurſachenden gleich ſey, und daß die verurſachende Bewegung allemal ſo groß ſey, als dasjenige, was dadurch verurſachet wird. Dieſe Regeln werden nicht von allen genugſam verſtanden, welche ſie im Munde führen. Hierzu trägt inſonderheit dieſes bey, daß man vielmal die Action und den Effect im engern Verſtande § 68 nicht genugſam unterſcheidet, welches doch hier ſehr nöthig iſt, wenn man vor die mitgetheilte und urſprüngliche Bewegung allgemeine Regeln angeben will. Wenn nemlich der Verſtand dieſer Regeln deutlich ſeyn, und ſie auch nichts unrichtiges enthalten ſollen, ſo muß man damit ſo viel ſagen wollen: Die bewegende Kraft, die auf einmal angewendet wird, hat ihr höchſt mögliches Vermögen, welches, dafern die angewandte Kraft in etlichen Fällen gleich iſt, allemal gleich viel ausrichtet, es mag nun das, was ſie ausrichtet, in einer lebendigen Bewegung, ſowohl der agirenden

Wie dadurch unterſchiedene nicht genugſam deutliche Regeln verſtändlich werden.

Hauptregel.

renden Subſtanz als anderer Dinge, oder in einer bloſſen Bemühung und Vernichtung des Widerſtandes, oder in allen zugleich beſtehen, da denn alles zuſammen genommen werden muß; und indem eine bewegende Kraft angewandt wird: So wird iedesmal juſt ſo viel Bewegung oder Bemühung zur Bewegung verurſachet, als zu wie viel in dem impetu ſolche Thätigkeit vorhanden war, durch welche die Verurſachung einer Bewegung, oder wenigſtens eine Bemühung darzu, möglich war.

§ 415.

Geſetze der Bewegung der elaſtiſchen Subſtanzen.

Eine elaſtiſche Subſtanz hieß § 369 eine ſolche, in welcher eine thätige Kraft iſt, vermöge deren ſie ſich bis zu einer gewiſſen Lage, oder Gröſſe, dergeſtalt auszudehnen in Bemühung iſt, daß wenn ſie daran verhindert, und in eine andere Lage gezwungen oder zuſammen gedrückt wird, eine Bemühung entſtehet, ſich wiederum in die Figur zu ſetzen, welche ihrer natürlichen Bemühung gemäß iſt. Der Unterſchied der metaphyſiſchen und phyſicaliſchen Elaſticität, unter denen die letztere theils die phyſicaliſche im engern Verſtande, theils die mechaniſche Elaſticität, unter ſich begreiffet, gehöret nicht hieher, ſondern in die Phyſic. Jene gehöret vor die Elemente, und muß eine Grundkraft derſelben ſeyn, deren Möglichkeit auch ſchon § 366 erwieſen worden. Die phyſicaliſche aber gehöret vor die Körper, und iſt eine

ſehr

ſehr zuſammen geſetzte Wirkung von vielen Urſachen, welche in der Naturlehre aufzuſuchen ſind, daraus auch beſondere Geſetze ihrer Wirkſamkeit in unterſchiedenen Körpern flieſſen *. Allhier haben wir nur die Grund-

* Es ſind überhaupt drey Arten der Elaſticität zu unterſcheiden: 1) Diejenige, welche den Elementen zukömmt, und eine Grundkraft in ihnen iſt, z. E. in einem einzelnen Licht- oder Lufttheilgen; 2) Diejenige, welche von einem Aggregat elaſtiſcher Elemente herkömmt, welche auf irgend eine Weiſe zuſammengedrückt ſind, jedoch ohne daß ſie durch eine beſondere Structur eines daraus zuſammengeſetzten Körpers determinirt würde, vielmehr daß ihr die Lage und Miſchung der Theile gleichgültig iſt, z. E. dergleichen giebt die eingeſchloſſene Luft einer aufgeblaſenen Blaſe; 3) Diejenige, welche zunächſt von der Structur der Körper, d. i. von einer gewiſſen Zuſammenſetzung ihrer Theile abhanget, und daher verändert wird, oder ganz aufhöret, wenn dieſelbe hinwegfällt, z. E. im ſteifen Papiere. Wenn man demnach, wie hier geſchehen, vor die Elaſticität der **Elemente** und der **Körper** Namen ſuchet: So können die beyden letztern Arten zuſammen die **phyſicaliſche** Elaſticität heiſſen, welcher die **metaphyſiſche** entgegen geſetzet wird. Theilet man aber die Elaſticität aus dem Grunde ein, daß man diejenige unterſcheidet, welche von der **Structur** der Körper zunächſt abhanget, und die, welche auf **thätigen Grundkräften** beruhet, unter welchen alſo jene ohne Zweifel die **mechaniſche** heiſſen muß: So kan man die beyden erſtern Arten die **phyſicaliſche** Elaſticität nennen. Dieſer letztern Abtheilung bin ich, weil ſie mir beqvemer vorkam, in der Naturlehre gefolget. Ich habe ſolches erinnern wollen, daß man die Begriffe nicht verwirre, oder meine, daß ich mir widerſpreche. Die **phyſicaliſche** Elaſticität hat alſo allezeit eine Subdiviſion, und man darf ſich nur erklären, ob man das Wort

Grundgeſetze von der Bewegung *elaſtiſcher* Subſtanzen zu erklären, welche ſich a priori aus dem Weſen der Elaſticität verſtehen laſſen. Es ſind folgende: 1) Wenn eine elaſtiſche Subſtanz in den Stand einer widernatürlichen Lage oder Zuſammendrückung ihrer Theile geſetzt wird, es mögen nun wahre integraliſche § 108, oder nur mathematiſche § 144, Theile ſeyn: So entſtehet ein thätiges Beſtreben, ſich wiederum in den vorigen Stand zu ſetzen. 2) Je gröſſer die Zuſammendrückung iſt, iedoch ſo, daß nur die Kraft der Elaſticität wirklich fortdauert, und nicht etwan, wie bey der Elaſticität der Körper geſchehen kan, durch Verſchiebung oder Trennung integraliſcher Theile aufhöret; deſto ſtärker wird auch das Beſtreben der elaſtiſchen Subſtanz, ſich wiederum in ihre vorige Figur zu ſetzen. Denn von dieſem Beſtreben war die Zuſammendrückung vermittelſt der Natur der Elaſticität die zureichende Urſache. Und wenn die zurei-

chen-

Wort in der Bedeutung nimmt, da ſie der **metaphyſiſchen**, oder da ſie der **mechaniſchen**, entgegen geſetzet wird. Zur Zeit hat der Sprachgebrauch der Gelehrten vor die Arten der Elaſticität keine gnugſam beſtändigen Namen beſtimmet, welches daher kommt, weil die meiſten die Urſachen der Elaſticität nicht genau, oder nicht richtig genug, unterſuchen, ſondern ſich lieber mit der Ermeſſung der Gröſſe, oder mit den Wirkungen derſelben, beſchäftigen, viele auch die Elaſticität der Elemente zur Ungebühr gar leugnen. Man vergleiche die Naturlehre § 225 u. f. ſonderlich § 231.

chende Urſache zunimmt: So nimmt auch ihr Effect zu. 5) Wenn eine elaſtiſche Subſtanz von einer Kraft zuſammen gedruckt wird, welche diejenige noch nicht an Gröſſe überſteiget, welche erfordert wird, um die Subſtanz bis auf den höchſtmöglichen Grad zuſammen zu drücken: So iſt der thätige Zurückdruck der elaſtiſchen Subſtanz der ganzen Kraft gleich, mit welcher ſie zuſammen gedrücket wird. Wäre aber 4) die zuſammendrückende Kraft ſtärker, als nöthig iſt, die elaſtiſche Subſtanz bis auf den höchſtmöglichen Grad zuſammen zu drücken: So könnte man zwar nicht ſchlüſſen, daß der Zurückdruck ſo groß als die drückende Kraft wäre. Es würde aber auch nicht die ganze Kraft zur Zuſammendrückung angewendet, ſondern nur ſo viel davon, als nöthig iſt, die höchſtmögliche Zuſammendrückung zu bewirken, weil in kein Ding mehr Action geſchehen kan, als wie viel der Reaction gleich iſt § 398, 399. Der Zurückdruck der elaſtiſchen Subſtanz aber wird doch ſo groß ſeyn, als derjenige Theil von der Action der drückenden Kraft, welcher auf ihre Zuſammendrückung verwendet wird. Und zwar hat man hier den Rückdruck einer elaſtiſchen Subſtanz nicht mit der Reaction überhaupt § 401 zu verwirren. Denn er iſt hier ein thätiger Widerſtand § 397, dergleichen die Reaction nicht allemal iſt. Der Beweis iſt wie bey dem andern Satze. Z. E.

da man aus Erfahrungen weiß, daß ſich die Luft noch ſtärker zuſammen drücken laſſe, als ſie in der Atmoſphäre iemals zuſammen gedrückt iſt: So kan man richtig ſchlüſſen, daß ieder Theil der Luft, vermöge der Elaſticität ſo ſtark gegen alle Seiten drücke, als wie ſtark die ganze Luftſeule auf ihn drücket. Hingegen, wenn man eine Stahlfeder, zu deren gänzlicher Zuſammenrollung nur zehen Pfund nöthig ſind, durch den Gebrauch eines Gewichtes von zwanzig Pfunden zuſammen rollet: So iſt ihre ausdehnende Kraft doch nur gleich zehen Pfund. Nähme man aber ein kleineres Gewichte, z. E. von fünf oder ſechs Pfund: So würde ihre ausdehnende Kraft juſt eben ſo viel betragen. 5) Wenn eine elaſtiſche Subſtanz gegen eine feſte Fläche angeſtoſſen und eingedrücket wird: So ſpringet ſie von derſelben, ſo bald die andrückende Kraft weichet, wiederum zurücke § 407. Denn das Abſpringen folget aus ihrer ausdehnenden Kraft als ein exiſtentialiſcher Effect, § 36, 79. Weil die Wiederherſtellung der vorigen Figur nicht anders geſchehen kan, als wenn ſich die Subſtanz wiederum von der unbeweglichen Fläche, welche nicht nachgiebt, entfernet. Je gröſſer die Zuſammendrückung geweſen, deſto gröſſer iſt auch die Geſchwindigkeit und Kraft, mit welcher die eingedrückte elaſtiſche Subſtanz ſich von der Fläche wiederum abſondert. Wenn dahero aus andern Grün-

den

den in einer Welt die Einrichtung gemacht worden, daß ein bewegtes Ding durch eine gewiſſe Geſchwindigkeit einer angefangenen Bewegung in Flug kommt: So werden auch die eingedrückten elaſtiſchen Subſtanzen bey ihrer Rückkehr abprallen und in Flug kommen. Und wenn die anfliegende elaſtiſche Subſtanz vielleicht zuvor ſo viel Bewegungskraft gehabt hat, daß dieſelbe von dem Objecte nicht ganz iſt angenommen worden, und durch eine einzelne Action nicht ganz hat erſchöpft werden können, daß alſo ein Theil davon noch übrig iſt, vermöge deſſen die Subſtanz mit veränderter Direction hätte zurück gehen müſſen, wenn ſie auch gleich nicht elaſtiſch geweſen wäre: So wird auch dieſelbe mit in das Zurückprallen einen Einfluß haben, und die Geſchwindigkeit und Stärke deſſelben mit determiniren helfen. Ich mache dieſe Erinnerungen nur der Erläuterung wegen, weil wir in der Naturlehre a poſteriori lernen, daß die geſetzten Bedingungen in unſerer gegenwärtigen Welt ſtatt haben. 6) Wenn zwey elaſtiſche Subſtanzen gegen einander getrieben, und wechſelsweiſe von einander eingedrückt werden: So werden ſie beyderſeits mit gleicher Kraft wiederum aus einander getrieben. Denn vermöge der dritten und vierten Regel drücket iedwede gegen die andere ſo ſtark, als ſie von der andern eingedrückt worden. Und keine hat

von der andern mehr oder weniger Action leiden können, als ſo ſtark ſie reagirt, und alſo die andere ebenfalls eingedrücket hat. Hierinnen liegt der allgemeine Grund zu den ſpecialern Regeln, welche in der Naturlehre § 122 u. f. erkläret worden.

§ 416.

Eine anſtoſſende Kraft hat das gröſte Vermögen unter einem rechten Winkel, und ihr Vermögen nimmt ab, ie ſpitziger der Winkel iſt.

Erſter Beweis.

Eine anſtoſſende Kraft hat alsdenn das gröſte Vermögen, wenn ſie mit der Fläche, darauf ſie ſtößt, einen rechten Winkel macht. Je ſpitziger aber der Winkel iſt, unter welchem ſie anſtößt, deſto geringer iſt ihr Vermögen. Denn ein rechter Winkel heißt ein ſolcher, da eine Linie gegen eine andere dergeſtalt gezogen wird, daß ſie ſich von dieſer, wenn man dieſelbe als die Grundlinie anſiehet, und auf beyden Seiten verlängert, auf beyden Seiten mit gleicher Geſchwindigkeit entfernet. Jedweder Punct einer rechtwinklicht gezogenen Linie ſtehet alſo iedesmal in gleicher Entfernung von zwey Puncten der Grundlinie, welche von dem Berührungspuncte gleich weit weg ſind. Wenn daher eine ſtoſſende Kraft rechtwinklicht anſtößt: So wendet ſie ihr ganzes Vermögen gegen den Berührungspunct und zu der Bemühung an, dasjenige, was darinnen befindlich iſt, aus ſeinem Orte zu vertreiben. Denn ihre Directionslinie gehet auf die Fläche dergeſtalt los, daß ſie auf keiner Seite davon mehr als auf der andern abzuweichen in Bemühung iſt. Hingegen bey dem ſchief ankommenden

Stoſſe

Stoſſe wird ein Theil der bewegenden Kraft auf eine Seitenbewegung verwandt, weil die Directionslinie derſelben von zwey Puncten, die in der Fläche von dem Berührungspuncte in gleicher Entfernung angenommen werden, ſich auf einer Seite geſchwinder als auf der andern zu entfernen in Bemühung iſt. Wenn die bewegende Kraft an einen Körper rechtwinklicht anſtößt, ſo muß ſie, wenn ihre Bewegung fortgeſetzt werden ſoll, denſelben beſtändig vor ſich hintreiben. Kommt ſie aber ſchief an, ſo darf ſie ihn nur auf die Seite ſchieben, ſo hindert er ihre Bewegung nicht weiter. Folglich erkennet man abermal, daß in dem ſchief ankommenden Stoſſe eine Bemühung nach einer Seitenbewegung, und alſo weniger Bemühung, den geſtoſſenen Körper aus ſeinem Orte zu vertreiben, da ſey, als bey dem rechtwinklichten Stoſſe. Man kan eben dieſes auch alſo begreiffen. Geſetzt die Directionslinie einer bewegenden Kraft gienge neben einer ganz ebenen Fläche zu allernächſt und parallel hin: So geſchähe gar kein Stoß, ſondern die ganze Bewegung geſchähe nur gegen eine Seite des Perpendiculs, welcher auf die Fläche gezogen wird. Ferner wenn die Directionslinie einer bewegenden Kraft gegen die Fläche perpendicular gerichtet iſt: So fällt die Tendenz nach einer Seitenbewegung ganz und gar hinweg. Folglich wenn die Directionslinie

Anderer Beweis.

der bewegenden Kraft unter einem ſchiefen Winkel antrifft: So nehmen an ihrer Tendenz beyde Bemühungen zugleich Antheil, nemlich ſowol das Beſtreben nach einer Seitenbewegung, die von dem Perpendicul abweichet, als auch das Beſtreben, das Subject in dem Berührungspuncte aus ſeinem Orte zu vertreiben, und um einen Theil der Perpendicularlinie weiter hin zu ſtoſſen. Folglich wird das Vermögen derſelben in zwey Tendenzen zertheilet; daher vor iedwede unter beyden weniger Vermögen übrig bleibt, als wenn das ganze Vermögen der bewegenden Kraft auf ſie allein verwandt würde. Und da die Schiffe des Winkels die adäquate Urſache von der Gröſſe der Tendenz auf die Seite, gleichwie die Annäherung der Gröſſe des Winkels zum rechten Winkel die adäquate Urſache von der Tendenz das Object um einen gewiſſen Raum fort zu ſtoſſen iſt: So nimmt das Vermögen einer ſtoſſenden Kraft gegen ein Object eben ſo ab oder zu, wie der Winkel, unter welchem ſie antrifft ab- oder zunimmt, ſo lange bis ſie bey dem perpendicularen Anſtoſſe gegen daſſelbe das gröſte Vermögen bekömmt, und bey dem parallelen Vorbeyſtreichen ihr Vermögen gegen denſelben ganz verlieret.

§ 417.

Daher iſt die Entfernung der Kraft

Dieſes Geſetz der Bewegung kan man brauchen, um das Vermögen einer Kraft an

an dem Hebel in der Mechanic zu beurtheilen, und die unter einem ſchiefen Winkel applicirte Kraft mit einer andern rechtwinklicht applicirten vergleichen zu können. Nemlich wenn die Kraft am Hebel unter einem ſchiefen Winkel applicirt iſt: So wird ein Theil ihres Vermögens auf einen Seitendruck verwandt. Der Arm des Hebels wird entweder gegen ſeinen Ruhepunct zugedrückt, wenn die Directionslinie, in welcher die Kraft ſtöſſet oder ziehet, ſich dem Perpendicul, darinnen der Ruhepunct ſteht, nähert; oder er wird davon auf die Seite hinweg gezogen, wenn die Directionslinie der drückenden oder ziehenden Kraft ſich von dem Perpendicul, in welchem der Ruhepunct befindlich iſt, entfernet. Nun iſt aber die Schiefe des Winkels, unter welchem die Kraft appliciret iſt, die adäquate Urſache von dem Seitendrucke, wodurch der Arm des Hebels gegen den Ruhepunct zugeſtoſſen, oder davon hinweg gezogen wird. Hingegen die Application unter einem rechten Winkel iſt die adäquate Urſache, warum der Seitendruck völlig aufhöret, und die Kraft ihr ganzes Vermögen anwendet, den Arm des Hebels hinauf oder herunter zu bewegen, nachdem ſie unten oder oben appliciret wird. Folglich hat eine ſchiefapplicirte Kraft am Hebel gegen die Laſt wirklich nur ſo viel Vermögen, als eine andere, die in demjenigen Puncte ihrer Di-

am Hebel diejenige Linie, welche aus dem Ruhepuncte auf die Directionslinie der Kraft perpendicular gezogen wird.

rectionslinie applicirt wäre, wo der Grund vom Seitendrucke völlig hinwegfiele, d. i. ſie vermag nur ſoviel, als wenn ſie in dem Puncte applicirt wäre, wo die Perpendicularlinie, welche aus dem Ruhepuncte auf die Directionslinie der Kraft gezogen wird, dieſelbe berühret. Und hiermit ſiehet man den Grund von dem wichtigen Satze ein, daß die Entfernung der Kraft am Hebel diejenige Linie ſey, welche aus dem Ruhepuncte auf die Directionslinie der Kraft perpendicular gezogen wird. Gewiſſe Mathematici machen dieſen Satz zur Definition von der Entfernung der Kraft, und nehmen ihn ohne Beweis an. Es iſt aber offenbar, daß er kein erſter Begriff der Entfernung, ſondern ſeiner Natur nach ein Lehrſatz, und zwar ein ſolcher, ſey, welcher ohne Weitläuftigkeit nicht erwieſen werden kan.

§ 418.

Der Zurückprallungswinkel iſt dem Einfallswinkel gleich.

Wenn ein Subject mit einer lebendigen Bewegungskraft an eine ebene Fläche unter einem ſpitzigen Winkel anſtößt, und die Bewegungskraft fortdauert: So prallet es unter einem eben ſo groſſen Winkel davon wiederum zurücke; ſtöſſet es aber rechtwinklicht an: So gehet es in der Directionslinie zurücke, in welcher es gekommen iſt; und alſo iſt allezeit der angulus incidentiæ und angulus reflexionis einander gleich;

gleich; es wäre denn, daß die geſetzte bewegende Kraft durch eine widrige Urſache verhindert würde. Denn da ich ſetze, daß die Kraft zu einer lebendigen Bewegung auch nach dem Stoſſe noch fortdauret: So wird durch die Undurchdringlichkeit der Fläche, daran das Subject ſtößt, nur die Direction derſelben umgekehrt § 407. Geſchahe nun der Stoß rechtwinklicht: So müßte die Direction ohne allen Grund geändert werden, wenn die zurückgehende Bewegung nicht wiederum in der Perpendicularlinie geſchehen ſollte, welches ungereimt iſt § 394. Folglich geſchiehet ſie darinnen. Hingegen wenn der Stoß unter einem ſchiefen Winkel geſchehen iſt, da alſo in der Tendenz der bewegten Subſtanz zugleich eine Tendenz zu einer Bewegung auf die Seite enthalten iſt § 416: So muß die Tendenz auf die Seite auch in die Determination der zurückgehenden Bewegung einen Einfluß haben. Und da die Schiefe des Winkels und die Seitentendenz wechſelsweiſe iedwedes als der determinirende Exiſtentialgrund § 36, 79, von dem andern angeſehen werden kan: So muß die in dem Stoſſe enthaltene Seitentendenz bey der zurückkehrenden Bewegung wiederum eine eben ſo groſſe Schiefe des Winkels determiniren. Folglich macht die rückwärts gehende Bewegung ſo wohl mit dem Perpendicul, als mit der Fläche, wiederum eben denſelben

Erſter Beweis.

Winkel, den ſie mit iedwedem unter beyden zuvor machte. Es muß aber die zurück kehrende Bewegung auf der andern Seite des Perpendiculs geſchehen, weil das bewegte Subject wegen der dahin gerichteten Seitentendenz daſelbſt am leichteſten abſpringen kan. Folglich wird auch bey dem ſchiefen Stoſſe der angulus incidentiæ und reflexionis einander gleich. Und von dieſer Gleichheit erhellet in dem gegebenen Beweiſe der Grund a priori. Noch auf andere Art pfleget man den Satz auch alſo zu erweiſen. Man kan eine ſchief ankommende Bewegung als eine zuſammengeſetzte anſehen, welche aus der Colliſion zwoer Kräfte § 405 entſtanden, unter denen die Direction der einen gegen die Fläche perpendicular gerichtet war, die Direction der andern aber mit der Fläche parallel gieng. Da nun die äuſſerliche Entſtehungsart einer Bewegung in dem Vermögen nichts verändern kan, welches ſie, ſo bald ſie exiſtiret, haben muß: So muß die ſchief anſtoſſende Bewegung bey dem Rückpralle allezeit den Effect äuſſern, welchen ſie thun würde, wenn ſie auf die beſchriebene Art entſtanden wäre, ſie mag entſtanden ſeyn, wie ſie wolle. Geſetzt ſie würde durch die Colliſion zweener Bewegungs-Niſuum, die in ihr wirkſam wären, unterhalten: So würde beym Anſtoſſe derjenige Niſus, welcher gegen die Fläche perpendicular gerichtet war, eine um-

Anderer Beweis.

umgekehrte Direction erhalten § 407. Der andere aber, welcher mit der Fläche parallel gieng, würde auch noch fortdauren. Folglich würde es bey dem Anſtoſſe ſo viel ſeyn, als wenn das Subject von zwo bewegenden Kräften unter einem rechten Winkel geſtoſſen würde, welche es auf der andern Seite des Perpendiculs in einer eben ſolchen Diagonallinie zurück zu kehren nöthigten, als in welcher es gekommen war. Damit man beyde Beweiſe nicht unrecht verſtehe, oder anwende: So muß ich zur Erläuterung noch folgendes hinzu thun. 1) Es wird voraus geſetzt, daß die Kraft zu einer lebendigen Bewegung nach dem Stoſſe noch übrig ſey, und durch keine widrige Urſache verhindert werde. Das letztere geſchiehet z. E. wenn das Subject ſchwehr, oder mit der Fläche zuſammen zu hangen in Bemühung iſt. 2) Durch die Reaction, welche von der inertia herkömmt, wird die Action aufgehoben und vernichtet, wodurch alſo die bewegende Kraft, wenn ſie nicht ihrer Natur nach in einer beſtändigen Wiederholung einer Thätigkeit beſtehet, etwas verlieret, und endlich erſchöpft wird § 409. Geſetzt aber auch, die ankommende Bewegung verlieret durch den Anſtoß etwas von ihrer Kraft, weil ſie ſo viel Action verlieret, als ſie Reaction leidet, welches bey nicht elaſtiſchen Subjecten nothwendig geſchehen müßte § 401: So hat doch dieſes keinen Einfluß

Applicationsregeln dieſes Lehrſatzes.

fluß in die Directionslinie der zurückprallenden Bewegung, ſondern nur in die Stärke und Geſchwindigkeit ihres alsdenn noch übrig bleibenden Vermögens. Hingegen da 3) die elaſtiſchen Subſtanzen, wenn ſie eingedrückt werden, eine thätige Reſiſtenz thun, welche vermöge des Weſens der Elaſticität eine thätige Urſache zu einer Bewegung des Subjectes mit ſo viel Kraft wird, mit wie viel Kraft es eingedruckt worden § 415: So ſind die elaſtiſchen Subjecte diejenigen, welche ſich nach dieſem Geſetze, auch ohne daß durch den Anſtoß ihre Kraft vermindert wird, richten, wenn ſie nur nicht etwan durch eine neue Urſache, z. E. durch die Schwehre, verhindert werden. Daher kan man dieſes Geſetz in der Naturlehre zu Erklärung der Zurückbrechung des Lichtes anwenden. Dadurch aber thut man 4) der Erklärung des Satzes noch nicht genug, wenn man ſich etwan nur überhaupt auf die Gleichheit der Action und Reaction beruffen, und daraus ſchlüſſen wollte, daß die perpendicular antreibende Bewegungskraft, welche man ſich vermöge des andern gegebenen Beweiſes in dem ſchiefen Stoſſe einbilden kan, deßwegen zum Rückprall ſo viel Kraft erhielte, als ſie vor dem Anſtoſſe hatte, weil ihr eben ſo ſtark reagirt worden wäre, als ſie ſelbſt agirt hätte. Denn das Geſetz von der Gleichheit der Action und Reaction würde alsdenn unrichtig applicirt

§ 401.

§ 401. Sondern man muß den anſtoſſenden Körper entweder elaſtiſch annehmen, oder ſetzen, daß eine bewegende Kraft, die durch die Reaction nicht erſchöpfet worden, noch in ihm übrig bleibe, und nur durch die Undurchdringlichkeit der Fläche zu einer andern Direction determiniret werde.

§ 419.

Anhang einiger unerweislichen Sätze von der Bewegung, welche beurtheilet werden.

Nunmehro wollen wir bey dieſem Capitel, wie bey dem vorigen geſchehen, noch die Beurtheilung etlicher unerwieſenen Sätze von der Bewegung beyfügen, welche einige als koſmologiſche, andere als phyſicaliſche vertheidigen. Erſtlich iſt die Frage, ob in der Welt beſtändig einerley Qvantität der Bewegung bleibe? Ich antworte, daß dieſes in einer iedweden Welt unmöglich ſey, wenn man es auch gleich nur disiunctiue verſtehen, und ſich alſo erklären wollte, daß die Summe aller Bewegung, die entweder wirklich geſchiehet, oder darzu doch die Bemühung vorhanden iſt, in der Welt beſtändig einerley bleibe. Denn wenn dieſes wäre: So könnten die Geiſter keine Bewegung verurſachen; und wenn man ſagt, daß in der materialen Welt beſtändig einerley Summe der Bewegung bleibe: So könnte auch kein Theil von der Bewegung der Materie auf die Bewegung der Subſtanz der Geiſter verwendet werden. Alsdenn aber wäre die materiale Welt den Geiſtern nichts nütze,

Ob in der Welt beſtändig einerley Qvantität der Bewegung bleibet.

und

und ſie wäre völlig ohne Zweck erſchaffen § 359, 363.

§ 420.

Ob in der Welt ſtets einerley Qvantität der bewegenden Kräfte bleibet.

Gewiſſe ſcharfſinnige Gelehrte, welche die Meinung nicht einräumen wollten, daß in der Welt beſtändig einerley Qvantität der Bewegung bliebe, haben dieſelbe dadurch zu verbeſſern gedacht, daß ſie davor ſagten, es bleibe nur immer einerley Qvantität der bewegenden Kräfte in der Welt. Die Application ihres Grundſatzes beweiſet, daß ſie nicht eben nur von Grundkräften zur Bewegung, ſondern überhaupt von bewegenden Kräften § 63 reden, wenn es auch gleich ſolche ſind, welche nur von dem zufälligen Zuſtande der Subſtanzen, in denen die Grundkräfte zur Bewegung liegen, abhangen. Dieſes aber kan eben ſo wenig als das vorige zugegeben werden. Denn da die Geiſter in die Materie wirken können und müſſen § 359, 363; iſt es denn nicht möglich, daß die Kraſt derſelben mehr oder weniger erwecket werden kan, und daß ſie auch ſelbſt ſich zu einer ſchwächern oder ſtärkern Action, dadurch Materie bewegt werden kan, determiniren können? Hierzu kömmt auch, daß in denen thätigen Elementen die Schranken ihrer Action nach gewiſſen Geſetzen verändert werden können. Z. E. in einer elaſtiſchen Subſtanz wird ihre ausdehnende Kraft ſtärker, ie mehr dieſelbe zuſammengedrü-

Dieſes kan nicht zugegeben werden, wenn man von Kräften überhaupt redet,

drücket worden. Wenn man daher von bewegenden Kräften überhaupt redet: So kan man mit Grunde nicht behaupten, daß beſtändig einerley Summe derſelben in einer Welt bleiben müſſe. Es läßt ſich aber auch nicht einmal vertheidigen, wenn man gleich nur von Grundkräften zur Bewegung redete. Denn da es möglich iſt, daß gewiſſe Geiſter, die zuvor einen Theil der Welt ausmachten, und deren Grundkräfte alſo zu der Summe aller Grundkräfte der Bewegung in derſelben gehörten, wegen wichtiger göttlicher Zwecke davon abgeſondert, und in eine andere Welt verſetzet werden können § 349, 373: So iſt es auch hiermit möglich, daß die Summe der Grundkräfte der Bewegung in einer Welt vermindert oder vermehret werde. Ich weiß zwar wohl, daß man aus einem Experimente mit den Pendulis den Satz als allgemein hat abſtrahiren wollen, daß in der Welt beſtändig einerley bewegende Kraft erhalten werde. Da man aber dabey die Geiſter und deren Einwirkung in die Körper in keine Betrachtung gezogen, ſondern vielmehr geleugnet hat: So iſt a particulari ad vniuerſale geſchloſſen worden. Daſſelbe Experiment beweiſet auch bey den Körpern ſelbſt nicht, was es ſoll. Sondern man kan daraus nur ſo viel ſchlüſſen, daß die bewegende Kraft, welche bey Hervorbringung der Bewegung einen Widerſtand

auch nicht, wenn man von Grundkräften redet.

ſtand zu überwinden hat, aus dem Producte von dem Qvadrate ihrer Geſchwindigkeit in die Maſſe zu ermeſſen ſey § 172, 173.

§ 421.

Ob die Materie in beſtändiger Bewegung iſt.

Es iſt ferner die Frage, ob die Materie in der Welt in beſtändiger Bewegung ſey? Dieſes behaupten einige deßwegen als nothwendig, weil ſie meinen, daß es ſonſt der Figur der Körper an einem zureichend determinirenden Grunde fehlen würde. Dieſe Furcht aber iſt vergeblich. Die Figur iſt dasjenige, wodurch die Schranken des Ortes beſtimmet werden, welchen ein Ding einnimmt § 53. Wenn man nun nach dem zureichenden Grunde davon fraget: So will man entweder wiſſen, warum ein Ding nur einen ſo groſſen Ort einnimmt, oder warum es eben an dieſem und keinem andern Orte iſt. Wenn ein endlich Ding einfach iſt: So werden die Schranken ſeines Ortes entweder durch die dem Subjecte von Gott beygelegte weſentliche Gröſſe deſſelben beſtimmet, welche ihm Gott um gewiſſer Endzwecke willen hat geben müſſen, oder will-willkührlich gegeben hat, welches die urſprüngliche Beſtimmung iſt; oder ſie werden durch die zufälligen Urſachen ſeines ietzigen Zuſtandes beſtimmet, weil ſie nemlich bey gewiſſen Umſtänden ihre Figur ſelbſt verändern § 367; oder von andern darzu genöthiget werden können § 369. Iſt es aber

zu-

zuſammen geſetzt: So wird die Figur deſſelben durch die Figur und Lage ſeiner integraliſchen Theile § 108 beſtimmet. Man ſiehet aber, daß in keinem von beyden Fällen die Bewegung darzu nöthig ſey. Fraget man ferner, warum ein Ding, es ſey einfach oder zuſammengeſetzt, eben an dieſem, und nicht an einem andern Orte ſey, oder warum in dem zuſammengeſetzten iedweder Theil eben dieſen und keinen andern Ort einnehme: So iſt auch darzu ein determinirender Grund möglich, ohne daß man eine ietzt geſchehene Bewegung deſſelben anzunehmen genöthiget iſt. Nemlich es kan ja in den vorigen Zeitpuncten durch eine bewegende Kraft dahin gebracht worden seyn. Und da die Bewegung eine poſitive Urſache brauchet; die Ruhe aber eben dadurch wirklich wird, wenn keine Urſache der Bewegung ietzo vorhanden iſt § 394: So bleibet ein Ding ſo lange an ſeinem Orte, als es durch keine bewegende Kraft daraus vertrieben wird. Und ich meine ja wohl, daß dieſes ein zureichender Grund ſey, warum keine Veränderung erfolget, wenn darzu keine Urſache vorhanden iſt. Folglich brauchet man, um von der Figur und dem Orte der Dinge Rechenſchaft zu geben, keine beſtändige Bewegung derſelben anzunehmen. Ob in der gegenwärtigen Welt alle Körper in ſteter Bewegung ſind, iſt eine

Frage, welche in die phyſicaliſche Koſmologie gehöret. Von derjenigen Materie, welche die Gränzen der Welt ausmacht § 331, 353, iſt es nicht ausgemacht. Von aller übrigen Materie läßt es ſich in der Phyſic aus gnugſamen Gründen beweiſen. Unterdeſſen kan man es doch vor keinen Koſmologiſchen Satz ausgeben, weil in einer Welt ſo wohl ganz unthätige Elemente möglich ſind § 366, als auch die thätigen durch ein gleich ſtarkes Entgegenſtreben einander in Ruhe halten können; da denn die Ruhe entweder eine relativiſche oder auch eine abſolute ſeyn kan § 52. Ich glaube, daß die Erfinder des Satzes, daß die Materie in ſteter Bewegung ſey, nur ſo viel damit haben ſagen wollen, daß iedweder Theil derſelben entweder wirklich beweget werde, oder doch die Bemühung zur Bewegung behalte, damit ſie hernach den Urſprung der lebendigen Bewegung daraus erklären konnten. Da aber auch unthätige Elemente möglich ſind § 366: So kan man es mit einer völligen Allgemeinheit nicht ſagen. Es gilt aber von alle derjenigen Materie, welche nicht etwan von Gott beſtimmt iſt, die Gränzen der Welt auszumachen, und durch ihre beſtändige Ruhe und metaphyſiſche Inertiam § 397 einen Exiſtentialgrund § 36, 79 abzugeben, wodurch die elaſtiſchen Materien § 415 in derjenigen Zuſammendrückung und in demjenigen nexu Coſmico § 331 bleiben müſ-

müſſen, darein ſie Gott bey der Schöpfung geſetzt hat, wodurch hernach lebendige Bewegung in der Welt nach der Regel entſtehet, daß ein Subiect, welches eine Bemühung zur Bewegung hat, ſich dahin wirklich beweget, wo es den wenigſten Widerſtand findet § 407. Wenn man dieſes ſetzet: So iſt hernach alle übrige Materie in der Welt entweder in wirklicher Bewegung oder in Bemühung darzu, ſie mag an ſich eine thätige Kraft zur Bewegung haben, oder nicht. Denn geſetzt auch, daß ſie keine hat: So wird ſie doch von denenjenigen Subjecten, welche eine haben, gedränget oder fortgeſtoſſen, daher die Bewegung derſelben, oder die Bemühung darzu von der Bewegung oder Bemühung der thätigen Subjecte ein exiſtentialiſcher Effect iſt § 36, 79.

§ 422.

Ob durch die Bewegung einer Materie auch alle übrige in der Welt beweget wird.

Zuletzt wollen wir nur noch die Unterſuchung dieſer Frage hinzuſetzen: Ob durch die Bewegung einer Materie auch alle übrige in der Welt iedesmal in Bewegung geſetzet wird? Mit einer kleinen Veränderung erhellet aus demjenigen, was in dem vorigen § 421 geſagt worden, daß man dieſes nicht behaupten könne. Wenn man einen leeren Raum annimmt, nemlich einen ſolchen, der, ob er wohl nicht ganz leer, doch von allen Geſchöpfen leer iſt § 367: So ſiehet man leichte, daß eine Materie beweget werden könne,

indem die ſie umgebende Materie in die klei-
nen zerſtreueten leeren Räumgen ausweicht, oder mit Veränderung ihrer Figur hinein gebogen wird, die nachſchieſſende Materie aber, indem ſie Raum ſich auszudehnen bekommt, andere leere Räumgen in oder zwiſchen den elementariſchen Theilgen formiret. Da nun die bewegende Kraft, mit welcher ſich die erſtere Materie bewegte, nicht nothwendig unerſchöpflich oder ſtets lebendig ſeyn muß, ſondern durch den Widerſtand, den ſie alle Augenblicke überwinden muß, erſchöpfet oder in eine bloſſe Bemühung verwandelt werden kan § 394, 408: So kan, ſo oft dieſes ſtatt findet, durch ihre Bewegung unmöglich alle übrige Materie in der Welt beweget werden. Wollte man aber auch vorerſt keinen leeren Raum annehmen: So muß man doch, wenn eine Materie bewegt wird, entweder aller umliegenden Materie eine Bemühung zur Bewegung zuſchreiben oder nicht. Schreibet man ſie derſelben nicht oder nicht als allgemein zu: So kan ja ein Streiff Materie beweget werden, und ein anderer in ſeinen Ort kommen, ohne daß dieſes alle übrigen etwas angehen muß. Z. E. man ſtelle ſich eine Menge Sphären vor, deren die gröſſere immer die kleinere in ſich ſchlieſſet, ſo kan eine davon gedrehet werden, ohne daß alle andere mit bewegt werden, oder in eine Bemühung darzu kommen müſſen. Leget man aber

aller

aller Materie eine Bemühung zur Bewegung bey, um welcher willen, wenn eine Materie beweget wird, die umliegende in Bemühung kommt, an den Ort derſelben zu dringen: So läßt ſich davon kein deutlicher Begriff machen, wenn man nicht entweder alle oder einen Theil derſelben, als aus elaſtiſchen und zuſammengedrückten elementariſchen Theilgen beſtehend, annimmt. Hierdurch kömmt man aber wiederum auf zerſtreuete leere Räumgen, welche in und zwiſchen den elementariſchen Theilgen entſtehen müſſen, indem ſie ſich ausdehnen, und ohne welche ihre Kraft niemals wirkſam ſeyn könnte. Ohne ſolche leere Räumgen iſt auch in einer Welt die Bewegung nicht in allen Directionslinien möglich § 367. Daher iſt es zum wenigſten in derjenigen Welt, darinnen ſie in allen Directionslinien möglich ſeyn ſoll, gewiß, daß nicht durch Bewegung einer Materie auch alle übrige beweget werde; daher man die Annehmung des letztern vor keinen kosmologiſchen Satz ausgeben kan.

§ 423.

Hieraus verſtehet man zugleich den Ungrund noch einer andern Meinung, nach welcher man vorgiebt, daß ſich aus iedwedem Zuſtande einer ieden Subſtanz in der Welt, auch alles übrige in der Welt verſtehen laſſen müſſe, dafern man die Reyhe der determiniren…

Ob aus dem Zuſtande einer Subſtanz in der Welt auch alles übrige verſtanden werden kan.

determinirenden Gründe deſſelben Zuſtandes, und die Reyhe der Folgen, die dadurch determiniret werden, völlig einſähe. Denn da durch die Bewegung einer Materie nicht alle übrige nothwendig beweget wird § 422; auch zu Determinirung der Bewegung einer Materie nicht eben der Zuſtand aller übrigen einen Einfluß haben muß: So läßt ſich auch aus einer Veränderung, welche in der Welt vorgehet, nicht alles übrige in der Welt verſtehen, und wenn wir auch die Reyhe der determinirenden Gründe und Folgen derſelben völlig verſtünden. Denn wie wollte man dasjenige daraus ſchlüſſen, was doch in die Determination der Veränderung oder ihrer Folgen keinen Einfluß hat? Der Herr von Leibnitz konnte dieſes wohl aus ſeinen Hypotheſibus folgern, weil er allen einfachen Dingen eine vorſtellende Kraft der ganzen Welt zuſchrieb, und den Satz des determinirenden Grundes § 84 auf alle Dinge ausdehnte. Diejenigen aber können es, wenn ſie nicht wider ſich ſelbſt reden wollen, nicht behaupten, welche auch nur eines von beyden leugnen, oder ſich nicht auszumachen getrauen. Es iſt aber nur zu bedenken, daß dieſe leibnitziſche Meinung nicht möglich ſey. Es iſt unmöglich, daß der Satz des determinirenden Grundes ohne Einſchränkung von allen Dingen gelte, weil die freyen Thaten in ieder Welt der Hauptzweck ſeyn müſſen § 281,

354.

354. Er wäre auch ſchon deßwegen zu verwerfen, weil er in dieſer Allgemeinheit unerweislich iſt § 83, und die Tugend aufhebet § 126. Ferner läufft es auch auf einen bloſſen und unverbeſſerlichen Cirkel im Definiren hinaus, wenn man das Weſen einer iedweden Monade in der vorſtellenden Kraft der Welt ſetzet. Denn wenn das Weſen der einen Monade darinnen beſtehet, daß ſie ſich die andere vorſtellet, und das Weſen der andern darinnen, daß ſie ſich die erſte vorſtellet: So iſt ja noch vor das Weſen keiner von beyden ein abſoluter Begriff angegeben. Wenn das ganze Weſen derſelben darinnen beſtehen ſoll, ſo iſt auch keiner möglich. Wo aber nichts abſolutes iſt, da iſt es auch widerſprechend, etwas relativiſches zu ſetzen § 28. Indem ich aber nicht einräume, daß durch iede Bewegung alles übrige in der Welt beweget werde, oder daß man aus dem Zuſtande eines Dinges alles übrige verſtehen könne: So leugne ich deßwegen hiermit nicht, daß alle Dinge in der Welt mit einander in realer Verknüpfung ſtehen, welche mittelbar oder unmittelbar, und von groſſer Mannigfaltigkeit und verſchiedenen Graden iſt. Z. E. die Theile eines Hauſes ſind ja auch verknüpft, und man kan doch das Dach abdecken, ohne daß die Mauren bewegt werden, und aus der Beſchaffenheit der Mauren kan man auf die Beſchaf-

Doch ſtehen alle Dinge in der Welt in realer Verknüpfung.

ſchaffenheit des Daches nicht ſchlüſſen. Wer wird leugnen, daß die Theile einer Uhr verknüpft ſind? Und aus dem Zeiger kan man doch die innerliche Beſchaffenheit nicht erkennen, man kan ihn auch wegnehmen, ohne daß die innerliche Bewegung aufhöret. Wer eine Art oder einen Grad der Verknüpfung leugnet, der leugnet deßwegen nicht die Verknüpfung überhaupt, und wer die erſtere behaupten will, der machet einen falſchen Schluß, wenn er ſeine Meinung aus nichts anders als daher zu beweiſen weiß, daß alle Theile des Ganzen in einer realen Verknüpfung unter einander ſtünden.

Ende der Kosmologie.

Die
Pnevmatologie,
oder
Lehre von dem nothwendigen Weſen der Geiſter.

Das I Capitel.

Von dem Begriffe des Geiſtes und deſſen Wirklichkeit.

§ 424.

In einer iedweden Welt müſſen Geiſter, ja ſie müſſen der Zweck der Welt ſeyn § 281, 354. Folglich machet die Lehre von den Geiſtern einen Theil der metaphyſiſchen Kosmologie aus. Im vorigen iſt nur die Definition von den Geiſtern angegeben, und die Richtigkeit derſelben ſowohl, als die Wirklichkeit der Geiſter, unterdeſſen poſtuliret worden § 362, damit nicht die abzuhandelnden Sachen zu ſehr unter einander geworfen würden. Jetzo wollen wir nun die Realität unſeres Begriffes von den Geiſtern ſowohl, als die genauere Unterſuchung der Eigenſchaften derſelben inſonderheit, vornehmen. Es ſcheinet am bequemſten zu ſeyn, dieſe Lehre nach dem Exempel anderer Weltweiſen in eine beſondere Wiſſenſchaft abzuſondern, welche wir die metaphyſiſche Pnevmatologie nennen, und welche man deßwegen als den andern Theil der Kosmologie

Was die metaphyſiſche Pnevmatologie iſt.

anzuſehen hat. Weil aber die Metaphyſik nur von den nothwendigen Wahrheiten, und denen Eigenſchaften und Unterſchieden der Dinge, welche ſich aus jenen a priori verſtehen laſſen, zu handeln hat § 347: So haben wir auch den Begriff der Pnevmatologie darnach einzuſchränken. Wir können alſo, ohne den nützlichſten Begriff der Metaphyſik, § 1-5 aus der Acht zu laſſen der Gewohnheit dererjenigen Gelehrten nicht folgen, welche die ganze Lehre von der menſchlichen Seele, in deren Beſchaffenheit doch viel zufälliges vorkommt, mit in die Metaphyſik ziehen, ſondern werden unſere Gedanken nur auf das nothwendige Weſen des Geiſtes richten § 5. Ich verſtehe alſo unter der **metaphyſiſchen Pnevmatologie** die Wiſſenſchaft von dem nothwendigen Weſen eines Geiſtes, und von denen Unterſchieden und Eigenſchaften, welche ſich daraus a priori verſtehen laſſen.

§ 425.

Vorſichtigkeit, welche bey der Beſtimmung des Begriffes vom Geiſte nöthig iſt.

Es iſt zuförderſt darauf zu ſehen, daß unſer Begriff von dem Geiſte nach den allgemeinen Regeln guter Definitionen ſo nützlich, als möglich, eingerichtet werde; und ferner, daß er real ſey, d. i. nichts in ſich faſſe, was ſich nicht von denenjenigen Subſtanzen, die wir Geiſter nennen, aufs ſchärfſte beweiſen läßt. Hierdurch werden wir erſtlich den Vortheil erhalten, daß wir nicht ſolchen

Sub-

Subſtanzen den Namen der Geiſter bey-
legen oder abſprechen, welchen er doch nach
derjenigen Beſtimmung der Begriffe, wel-
che dem Zwecke der Wiſſenſchaften gemäß
iſt, im erſten Falle nicht zukommt, im an-
dern aber beygeleget werden ſollte. Hier-
nächſt werden wir dadurch eine Gefahr ver-
hüten, vor welcher uns die Fehltritte man-
cher ſcharfſinnigen Männer warnen ſollen,
daß wir nemlich nicht etwan nach willkühr-
licher oder doch unzureichender Beſtimmung
von dem Begriffe der Geiſter, hernach de-
nenjenigen Subſtanzen, welchen wir den
Namen der Geiſter beylegen, etwas bloß
deßwegen abſprechen oder zuſchreiben, weil
es unſer vorausgeſetzter willkührlicher Be-
griff alſo erfordert. Wir wollen demnach
erklären, wie wir auf den Begriff von dem
Geiſte gebracht werden, und was vor Er-
fahrungen uns nöthigen, der Materie noch
eine andere Art von Subſtanzen, nemlich
die Geiſter, an die Seite zu ſetzen, und was
vor mögliche oder nothwendige Eigenſchaf-
ten dieſer andern Hauptclaſſe von Dingen
uns die Erfahrungen und Vernunftſätze
lehren. Wenn wir nachgehends diejenigen
Determinationen wiederum hinweg laſſen,
welche von dem erwieſenen Begriffe des
Geiſtes abgeſondert werden können, ohne
daß mit der Natur der Welt überhaupt,
oder andern nothwendigen Wahrheiten ein
Widerſpruch entſtehet, und welche alſo zu-

fällig ſind: So wird uns das nothwendige Weſen eines Geiſtes übrig bleiben. Um das erſtere thun zu können, müſſen wir aus der Betrachtung des menſchlichen Verſtandes und Willens etliche Erfahrungen herüber nehmen und voraus ſetzen, nicht deßwegen, als ob dieſelben in die Metaphyſik gehörten, ſondern nur zu dem Ende, daß wir daraus die Realität und Schranken eines in die Metaphyſik gehörigen Begriffes erweiſen können. Anders läßt ſich der Beweis nicht führen, welches vielleicht diejenigen wahrgenommen haben, welche deßwegen die ganze empiriſche Pſychologie mit zur Metaphyſik rechnen, welches aber nicht nöthig, und dem Zwecke einer nützlichen Abtheilung der Wiſſenſchaften nicht gemäß iſt § 5.

§ 426.

Wir ſind uns bewußt, daß wir denken.

Wir nehmen in uns **Gedanken** wahr. In einigen derſelben ſind wir bey wachendem Zuſtande genöthiget, Dinge unmittelbar uns als wirklich und gegenwärtig vorzuſtellen, und dieſer Zuſtand heißt **Empfindung** § 16. Wir nennen es **äuſſerliche Empfindung**, wenn wir uns darinnen Dinge als auſſer demjenigen Dinge, das in uns denket, vorſtellen, und dieſe richten ſich nach dem Zuſtande gewiſſer Werkzeuge unſeres Leibes. **Innerliche Empfindungen** aber heiſſen ſie, wenn wir uns dar-

Zu der denkenden Kraft gehöret die äuſſerliche und innerliche Empfindung,

darinnen etwas als in dem Dinge ſelbſt, welches in uns denket, vorſtellen. Durch dieſelben ſind wir uns unſerer ſelbſt, unſerer Gedanken, und unſeres Gemüthszuſtandes, bewußt. Wir finden ferner ein Vermögen in uns, die einmal gehabten Begriffe fortzuſetzen, und bey gewiſſen Umſtänden wiederum lebhaft zu denken, uns auch dadurch die empfundenen Objecte noch in ihrer Abweſenheit vorzuſtellen, welche Kraft wir das **Gedächtniß** nennen. Bey einem Begriffe fallen uns andere ein, welches Vermögen die **Einbildungskraft** heiſſen kan. Dieſes richtet ſich theils darnach, daß die Begriffe, die uns einfallen, ehemals neben denenjenigen, die wir ietzo haben, empfunden worden; theils daß ſie mit den gegenwärtigen eine mögliche Uebereinſtimmung haben, welches letztere Vermögen inſonderheit das *Ingenium* genennet wird. Im Schlafe täuſchen uns vermeinte Empfindungen, welcher Zuſtand ein **Traum** genennet wird. Noch weiter können wir das Mannigfaltige an unſern Begriffen unterſcheiden, welches Vermögen die Kraft zu abſtrahiren heißt, und das Grundweſen des *Iudicii* ausmachet. Hierdurch gelangen wir zu allgemeinen Begriffen, und unterſcheiden auch ſo wohl das Subject von ſeinen Eigenſchaften, als auch die Eigenſchaften unter einander. Wenn wir auf das Verhältniß unſerer Begriffe Acht haben, ſo entſtehen

das Gedächtniß, die Einbildungskraft, das Ingenium, die Träume, das Judicium. die Sätze,

die Schlüſſe. Sätze. Und wenn wir uns etliche Sätze in der Verknüpfung, darinnen ſie vermittelſt ihrer Begriffe ſtehen, alſo vorſtellen, daß wir aus der vorausgeſetzten Wahrheit eines oder etlicher die Wahrheit eines andern erkennen: So machen wir **Schlüſſe.** In allen dieſen Wirkungen finden wir etwas, welches wir die **Vorſtellung** gewiſſer Dinge nennen, deſſen wir uns bewußt ſind, welches wir auch gebrauchen, und eine Vorſtellung mit der andern vergleichen, und ſie verbinden, oder unterſcheiden können, deſſen Weſen wir aber nicht weiter aufzulöſen und zu erklären vermögen. Wir ſtellen uns demnach uns ſelbſt und andere Dinge, und unzehlige Eigenſchaften und Verhältniſſe von uns ſelbſt und andern Dingen, vor, und wiſſen, daß wir es thun. Sowohl die fernere determinirte Erklärung dieſer Wirkungen, als die Auſſuchung der Grundkräfte darzu gehöret nicht hieher, ſondern muß entweder in einer beſondern Wiſſenſchaft geſchehen, welche die Noologie heiſſen müßte, oder am beqvemſten kan ſie mit der Vernunftlehre verbunden werden. Jetzo haben wir nur den Erfahrungsſatz voraus ſetzen, und erläutern wollen: Wir ſind uns bewußt, daß wir denken.

§ 427.

Wir ſind uns bewußt, daß wir wol- Wir nehmen ferner in uns wahr, daß wir begehren und verabſcheuen, daß wir etwas

was beſchlüſſen und auch ins Werk ſetzen können. Wenn wir erlangen, was wir begehren, ſo **vergnügen** wir uns. Widerfähret uns aber dasjenige, was wir verabſcheuen: So empfinden wir **Schmerz**. Unſer Vermögen etwas auszurichten, erſtrecket ſich theils über unſern Verſtand, daß wir denſelben zur Aufmerkſamkeit, zum Betrachten und Nachſinnen, antreiben, und auf gewiſſe Objecte eine Zeitlang richten können; theils auf unſern Leib, daß ſich gewiſſe Handlungen deſſelben nach unſern Beſtrebungen richten; theils auch darauf, daß wir unſere Begierden und Entſchlüſſungen verändern, richten, unterdrücken können u. ſ. f. In allen dieſen Wirkungen handeln wir nach Ideen, ſo, daß gewiſſe Vorſtellungen, die wir haben, die cauſa exemplaris der Handlungen ſind, und daß ſie uns zu den Handlungen mehr oder weniger bewegen, oder davon abhalten können. Da nun die Kraft eines denkenden Weſens, nach ſeinen Vorſtellungen zu handeln, der **Wille** heißt: So nehmen wir in uns einen Willen und mancherley Wollen deſſelbigen wahr. Wir ſind uns auch bewußt, daß das Wollen mit dem Denken nicht einerley ſey. Das erſtere ſetzet nur allezeit das letztere voraus. Es muß aber zu dem Denken noch etwas hinzukommen, wenn ein Wollen da ſeyn ſoll. Wir können aber daſſelbe auch durch nichts weiter, als durch

len, und mancherley Folgen und Vermögen des Willens in uns ſind,

daß aber Denken und Wollen nicht einerley iſt.

die Wirkungen deſſelben erklären, nemlich daß es eine Handlung nach unſern Vorſtellungen ſey. Das übrige davon wiſſen wir nicht völlig aufzulöſen, ob wir uns gleich des Daſeyns und der Mannigfaltigkeit deſſelben völlig bewußt ſind. Die determinirte Beſchaffenheit des menſchlichen Willens habe ich in einer beſondern Wiſſenſchaft erkläret, und ſie die Thelematologie genennet.

§ 428.

Wir ſind uns bewußt, daß wir und andere Dinge ſich bewegen.

Indem wir auf die Dinge auſſer uns Acht haben: So gelangen wir zu dem Begriffe von der Bewegung. Wir ſind gezwungen die Körper, welche wir um uns ſehen, in einem Raume zu denken. Wir empfinden ſie aus einem gewiſſen Orte, und wir empfinden auch, daß ſie ihren Ort verändern. Wir ſind uns auch von unſerer eigenen Perſon und von unſern Gliedern bewußt, daß wir uns bewegen.

§ 429.

Wir ſind uns bewußt, daß die Bewegung mit dem Denken und Wollen nicht einerley ſey, auch die beyden letztern aus der erſtern

Wenn wir nun aber den Begriff, den wir von der Bewegung haben, mit demjenigen vergleichen, deſſen wir uns bewußt ſind, und was wir Denken und Wollen nennen; wenn wir die Bewegung gegen dasjenige halten, was wir alsdenn eine Vorſtellung nennen, wenn wir eine Gedanke darunter meinen; und wenn wir die

die Thätigkeit, die wir den Körpern zu- ſchreiben, wenn wir ihre Bewegung beob- achten, gegen dasjenige halten, was wir in uns begehren, verabſcheuen und mit ei- nem Worte Wollen nennen: So wird ied- weder, der ſich nicht ſelbſt betrügen will, in ſich mit völliger Gewißheit gewahr werden, daß die Bewegung, das Denken und das Wollen nicht einerley ſind; daß auch das Denken und Wollen nicht ſo etwas iſt, wel- ches ſich aus der Bewegung als aus einer zureichenden Urſache als möglich begreiffen lieſſe. Ich ſage erſtlich: Wir ſind bey ge- nauer Aufmerkſamkeit gezwungen zu den- ken, daß Denken und Bewegung nicht ei- nerley, und daß keine Bewegung eine Ge- danke ſeyn könne. Man laſſe ſich nur die doppelte Bedeutung des Wortes Vorſtel- lung nicht irre machen. Wir ſagen auch, ein geſchniztes oder gemahltes Bild ſey ei- ne Vorſtellung des Abgebildeten. Dieſes heißt aber nichts anders als ſo viel, daß der- jenige, der das Bild anſiehet, eben die Vor- ſtellung daher bekommen kan, welche er er- langen würde, wenn er das Original an- ſchauete. Indem wir aber dem Anſchau- enden eine Vorſtellung, oder eine Verglei- chung der Vorſtellungen, die er durch das Bild und Original bekömmt, zuſchreiben: So heißt das Wort Vorſtellung ganz etwas anders, und wird darunter eine Gedanke gemeinet. Eine Fläche aber, oder ein Kör- per,

nicht als möglich be- griffen wer- den können.

Verwirrung wegen der Zweydeutig- keit des Wor- tes Vorſtel- lung.

per, oder eine Bewegung, die einer andern ähnlich iſt, iſt deßwegen noch keine Gedanke weder überhaupt, noch von demjenigen, dem ſie ähnlich iſt. Man kan dieſes am leichteſten gewahr werden, wenn man auf die abſtracten und allgemeinen Begriffe Achtung giebt. Wäre es denn nicht unſinnig zu ſagen, daß die Gedanke, die wir von einer Kraft überhaupt, von Gott, von der Tugend oder Klugheit u. d. g. haben, eine Bewegung materialer Theilgen wäre. Wer aber nachzuſinnen gewohnt iſt, dem wird es einerley ſeyn, zum Beweis, daß eine Gedanke keine Bewegung ſey, ſich auch auf die Begriffe, die wir von körperlichen Dingen haben, zu beruffen. Denn geſetzt, es wäre in unſerm Kopfe ein kleines Kügelgen oder eine Bewegung in Geſtalt eines Kügelgens, ſo wäre doch dieſes eben ſo wenig eine Gedanke von einer Kugel, als es dergleichen ſeyn könnte, wenn es auſſer unſerm Gehirne iſt. Wären die Ideen etwas materiales, das iſt, entweder Körper oder Bewegungen: So könnte unſer Gehirne nicht anders angeſehen werden, als eine Maſchine oder Kunſtkammer, darinnen unzehlige Maſchinen oder Bewegungen gebildet wären. Iſt es denn aber vernünftig, die Theile einer Maſchine vor Gedanken zu halten? oder iſt es nicht offenbar, daß in einer Maſchine, ſie beſtehe auch aus ſo mannigfaltigen Theilen und Bewegungen, als ſie will, dennoch

Weder die abſtracten noch die ſinnlichen Begriffe ſind Bewegungen.

noch dasjenige nicht angetroffen werde, was wir unter der Gedanke von einer Maſchine meinen? Es gehöret eine völlige Uebertäubung aller Vernunft darzu, wenn man ſich einbilden will, daß die körperliche Vorſtellung von einer Seule, einem Rade, einem Triangel deßwegen ein Begriff von einer Seule, einem Rade oder Triangel ſey. Ich habe ferner geſagt, daß auch die Bewegung keine zureichende Urſache zur Gedanke ſeyn könne § 78. Denn in dem Effecte wäre mehr Vollkommenheit, als in der Urſache. Man ſchriebe der Bewegung als der Urſache einen Effect zu, zu welchem doch in ihr keine Kraft lieget. Denn aus der Bewegung kan nichts anders als wiederum eine Bewegung, oder eine Bemühung darzu, als möglich begriffen werden. Und dieſes können wir ganz gewiß wiſſen, und man darf dargegen nicht einwenden, daß uns das Weſen der Dinge nicht vollſtändig bekannt ſey, oder daß vorhin eingeſtanden worden, daß der Begriff des Denkens und Wollens ſelbſt uns unauflößlich ſey. Denn es iſt auch weder eine vollkommene Erkänntniß des Weſens der Dinge, noch die Auflöſung des Begriffs vom Denken und Wollen, darzu unentbehrlich, wenn ausgemacht werden ſoll, ob das Denken und Wollen eine Art von Bewegung, oder ein Effect der bloſſen Bewegung ſeyn kan. Können wir denn etwan anderweit die concreten Empfindungsideen unter-

Die Bewegung iſt auch nicht die Urſache vom Denken und Wollen.

Warum wir ſolches gewiß wiſſen können.

untereinander nicht unterſcheiden, und ſagen, welche einerley ſind, oder nicht? Oder laſſen wir deßwegen, weil ſie unauflöslich ſind, uns alberne Urſachen derſelben aufbürden, welche jemand nach ſeinem Einfall oder Belieben angiebt? In dem gegenwärtigen Falle kömmt es vornemlich auf folgendes an. Wir können von der Bewegung einen aufgelöſeten und anſchauenden Begriff haben, **Log.** § 184, 188. Folglich können wir durch die innerliche Aufmerkſamkeit wahrnehmen, ob das, was wir in der Bewegung denken, in demjenigen, was wir Denken und Wollen nennen, angetroffen wird, oder nicht. Denn da wir ſonſt überall die unterſchiedenen Arten der Gedanken mit Gewißheit vergleichen, und ſagen können, welche einerley vorſtellen oder nicht: warum ſollten wir denn nur die Vorſtellungen von Denken, Wollen und Bewegen nicht gegen einander halten können? Ferner iſt es ein völlig deutliches Cauſalaxioma, daß aus einer Bewegung eine andere Bewegung begriffen werden kan und muß, und wir ſind uns bewußt, daß dieſes allezeit angehet, aber daß auch nichts weiter, als eine Bewegung, daraus begreifflich iſt. Mit Hinzunehmung des vorigen iſt es demnach unleugbar, daß dasjenige, was nicht Bewegung, ſondern von der Bewegung gänzlich unterſchieden iſt, daraus nicht begreifflich, folglich, weil wir von dem Weſen der Bewegung wirklich ei-

ne

ne anſchauende Erkenntniß haben, auch unter die möglichen Effecte der Bewegung gar nicht zu zehlen iſt. Es kömmt hierbey auf ein Poſtulatum der innerlicheu Empfindung an, wobey iedweder ſelbſt aufmerkſam und redlich ſeyn muß, in welchem Fall ihn ſodann die Empfindung nicht weiter zweifelhaft laſſen wird, ſo bald nur ſie ſelbſt in dem gehörigen Grade der Lebhaftigkeit und Vollkommenheit vorhanden iſt. Will hingegen iemand hierauf nicht redlich Acht haben: So kan man ihn zwar durch argumenta indirecta, wie auch κατ᾽ ἄνθρωπον, dergleichen wir hernach anführen wollen, noch ſeines Irrthums überweiſen. Er entbehret aber den Hauptgrund, welcher denen Aufmerkſamen die nächſte und deutlichſte Ueberzeugung giebt. Und in Ermangelung deſſelben behalten ſeine Einwürfe, welche er von der Unbegreifflichkeit ſo vieler Dinge, und von der Einſchränkung der menſchlichen Erkenntniß überhaupt, hernimmt, gar leicht ein ſcheinbares Gewichte, welches ihn zweifelhaft oder zur Materialiſterey geneigt machet, wenn es irgend von einer andern zufälligen Urſache in ſeinem Gemüthe zugleich unvermerkt unterſtützet wird. Er ſelbſt aber verhält ſich gegen das erwähnte wichtigſte Poſtulatum der innerlichen Empfindung in der That nicht anders als einer, welcher ein Poſtulatum der äuſſerlichen Empfindung nicht zugeben will, und doch, wenn man ihm die

Daß und wiefern es hier auf ein Poſtulatum der innerlichen Empfindung ankömmt.

die Gelegenheit machen will, es ſelbſt zu empfinden, die Augen wegwendet, oder nicht Achtung giebt. Was z. E. einer thut, dem man Waſſer herbringet, um warzunehmen, daß ſich die kleinen Waſſerinſecten in dem Waſſer anders bewegen, als die unbelebten Körpergen, daß die Bewegung jener ein lebendiges Thierlein verräth, und keine Regel hält, dahingegen dieſe ſich nach den Geſetzen der Bewegung richtet, u. d. g. welcher es aber gar nicht oder allzuflüchtig anſiehet, und deßwegen zweifelhaft bleibet, eben das thut auch derjenige, welchen man Acht haben heiſſet, ob er nicht bey Bewegen, Denken und Wollen weſentlich unterſchiedene Dinge gedenke, und unter welchen die letztern aus dem erſten nicht begriffen werden können, weil uns der Verſtand zwinget, aus der Bewegung nur wieder eine Bewegung herzuleiten, und welcher doch vorgiebt, daß er ſolches nicht wahrnehmen könne. Ich meine, wenn er nicht von ſtumpfen Verſtande, oder ſchwacher innerlichen Empfindung iſt: So muß es an dem Mangel einer ſcharfen und ungehinderten Aufmerkſamkeit liegen, ohne daß das Poſtulatum ſelbſt dadurch unſicher wird. Noch eins muß ich erinnern, nemlich daß man auch dadurch nichts gewinnet, wenn man etwan das Denken nur gewiſſen ſehr feinen und ſubtilen, oder ſehr gereinigten Materien zuzuſchreiben gedächte, welche Verwirrung gewöhnlich genug iſt.

Auch der feinſten Materie bleibt das Denken unmöglich.

Denn

Denn die Materie ſey ſo ſubtil getheilet, wie ſie will, ſo bekömmt ſie, im Kleinen wie im Groſſen, nichts weiter als die Fähigkeit, daß ſich ihre Theilgen bewegen und etwas anderes bewegen können. Alle Anfänger in der Mechanik wiſſen, daß das Weſen der Figuren und der Maſchinen dadurch nicht verändert wird, ſie mögen groß oder klein angenommen werden. Ein Aggregat von ſubtiler Materie verhält ſich gegen eines von gröberer Art nicht anders als ein Haufen Sand gegen einen Haufen Steine, und es thut auch nichts zur Sache, wenn ſie noch ſo flüßig oder flüchtig geſetzt wird, das iſt, wenn ihre Theilgen noch ſo leichte und ſchnell beweglich ſind. Eben ſo iſt auch offenbar, daß bloſſe Unterſchiede der Bewegungen herauskommen, und nichts mehreres, man ſetze gleich, daß eine materiale Maſſe aus ganz ähnlichen Theilgen beſtehet, oder daß ſie aus Theilgen von verſchiedener Art gemiſcht iſt. Denn im erſtern Fall haben die Theilgen einerley, im letztern aber unterſchiedene Bewegungsfähigkeit, in keinem von beyden aber bekommen ſie etwas mehr als Bewegungsfähigkeit. Was ich ietzt von dem Denken behauptet habe, eben das gilt auch von dem Wollen. Nemlich man kan auf gleiche Weiſe auch leicht einſehen, daß das Wollen weder eine Bewegung, noch ein adäqvater Effect der Bewegung ſey, weil es Begriffe voraus ſetzet, und hernach noch

etwas, das weder ein Begriff noch eine Bewegung iſt, hinzukommt, wodurch eine Handlung nach den Ideen geſchiehet. Gleichwohl muß doch die Kraft zu denken und zu wollen in einem Subjecte ſeyn. Es muß alſo eine beſondere Subſtanz in uns geben, welche denken und wollen kan.

Es muß alſo eine beſondere Subſtanz in uns ſeyn, welche denken und wollen kan.

§ 430.

Noch andere Gründe, daß Denken und Wollen keine Bewegung iſt.

Zu dem vorigen kan man auch noch viele andere argumenta indirecta und Gründe καθ' ἄνθρωπον hinzuſetzen, und dadurch klar machen, daß wenn man auch einem Materialiſten den ungereimten Satz unterdeſſen zugeben wollte, daß vielleicht gewiſſe materielle Zuſammenſetzungen und Bewegungen Ideen würden, und daraus die menſchlichen Handlungen entſtünden, daß, ſage ich, wenn ſolches gleich überhaupt möglich wäre, es dennoch in Abſicht auf dasjenige nicht ſtatt finde, was wir an unſerm Körper und an unſern Handlungen wahrnehmen. Ich will nur einige davon zur Probe anführen. Man bedenke nur die Mannigfaltigkeit und Geſchwindigkeit unſerer Gedanken. Man überlege die lange Dauer derſelben. Man betrachte die vielfältige Veränderung derſelben ohne alle Verwirrung, und inſonderheit die zweckmäßige Veränderung und Bildung derſelben aus einem innerlichen Grunde der Thätigkeit, wo-

wobey nicht nur keine äuſſerliche Urſachen darzu ausfündig gemacht werden können, ſondern wobey es auch offenbahr iſt, daß dasjenige ein einziges Ding ſeyn muß, welches ſich den Zweck der Betrachtung und des Nachdenkens vorſetzet, und alles nach demſelben Zwecke zuſammen ordnet; welches die Ideen vergleichet, trennet, verbindet und anwendet, und in welchem alſo der Grund zu allen denen Thätigkeiten, welche wir der Seele zuſchreiben, beyſammen angetroffen werden muß. Und man bedenke auch die erſchreckliche Gewalt der Bewegungen unſeres Leibes, welche ohne alle äuſſerliche Urſache von dem Gemüthszuſtande, von Entſchlüſſungen, Affecten, Begierden und Verabſcheuungen verurſachet wird. Ich ſage, wenn man dieſe und dergleichen jedermann bekannte Erfahrungen von den Wirkungen unſerer Seele in Betrachtung ziehen will: So kan man dieſelbigen unmöglich vor etwas körperliches halten, oder der Organiſation und Bewegung allein zuſchreiben. Denn ſetzte man nicht hierdurch mehr Mannigfaltigkeit der Bewegung in die Maſchine, als dieſelbe überhaupt jemals fähig iſt; geſchweige daß derſelben eine ſolche Maſchine, wie der menſchliche Leib iſt, fähig ſeyn ſollte? Denn in demſelben treffen wir zwar Werkzeuge an, welche zu einem gewiſſen, oder auch zu ſehr mannigfaltigem Gebrauche und Richtung angewandt werden können,

Wegen der Mannigfaltigkeit der Gedanken und des Wollens,

dafern etwas da iſt, welches ſie abrichtet: Hingegen läſſet ſich keine Spuhr von einem Mechaniſmo entdecken, welchen man davor anſehen könnte, daß von ſeiner Beſchaffenheit oder verſchiedenen Einrichtung der wirkliche Gebrauch der Glieder zu denen animaliſchen Bewegungen abhienge, und ihre jedesmalige Richtung dadurch determiniret würde. Gleichwol findet ſich bey ſolchen Bewegungen eine ganz unbeſchreibliche Mannigfaltigkeit, ſo daß bey unſern Geſchäften oft in kurzer Zeit ganze Millionen unterſchiedener Bewegungen zugleich und hintereinander geſchehen, da immer andere und andere Muſculn wirken, und bald mit gröſſerer bald mit geringerer Anſtrengung, und auf eine ſolche Art, welche, wenn man ſie gegen die mechaniſchen Urſachen der Bewegung hält, völlig irregulär iſt, das iſt, ſich nach ihnen nicht richtet. Man hat auch nicht den geringſten Grund ſich darauf zu beruffen, daß vielleicht in dem Baue der kleinſten Theilgen, ſonderlich des Gehirnes, ſich wohl die Urſachen darzu finden würden, welche nur noch unbekannt wären, oder vor unſern Augen verſchwinden. Denn da die animaliſchen Bewegungen eben die ſtärkſten und häufigſten ſind: So könnte der Grund derſelben, wenn er in der Maſchine läge, nicht etwan eine Kleinigkeit in derſelben austragen. Wenigſtens würde das Licht, als die ſubtilſte Materie, welches durch die Far-

ben

ben von dem unterſchiedenen oder veränderten Baue der kleinſten Körpergen allenthalben ein leichtes und ſicheres Merkmahl giebt, einige Spuhren davon entdecken laſſen. Wer hat aber noch iemals in dem Baue des menſchlichen Leibes etwas wahrgenommen, welches ſich nach den unterſchiedenen Geſchäften, und alſo nach der Verſchiedenheit der animaliſchen Bewegungen, in Leuten von unterſchiedener Lebensart mit irgend einiger Beſtändigkeit gerichtet hätte, nemlich dergeſtalt, daß ein Argwohn entſtünde, ob es nicht von denſelben der Grund ſey? Findet man im Gehirne eine Spuhr, es vor etwas mehr, als vor ein Abſonderungsgefäß, und zugleich vor den Anfang und Hauptheil des Syſtematis neruoſi zu halten? Hat man auch nur in den Theilen deſſelben, deren beſtimmter Gebrauch unbekannt iſt, Streiffen von verſchiedener Farbe, geſchweige merklicher Organiſationen angetroffen, welche ſich nach der Art, dem Grade und der Abrichtung der animaliſchen Bewegungen richteten? Sollte denn die Spuhr der Urſache von den mächtigſten und häufigſten, und gleichwohl bey verſchiedenen Leuten himmelweit unterſchiedenen Bewegungen nichts merkliches austragen, wenn ſie im Körper läge, da die Urſache anderer, welche viel geringer ſind, mehr als zu ſichtbar iſt? Wie viel Organiſation müßte darzu gehören, daß der eine viele Jahre mit Lauffen oder Hand-

arbeit, ein anderer mit Reden oder Schreiben u. ſ. f. zubringt? Wie viele tauſend immer veränderte Actionen ſehr vieler Muſculn zuſammen gehören darzu, wenn man nur eine Stunde redet? Und was unterſcheidet denn das Gehirn der Redner, Schreiber, Läuffer u. ſ. w.? zerſchneidet man denn alſo nicht den Knoten, den man auflöſen ſollte, wenn man mit Verkehrung des ſtatus controverſiæ aus der Vollkommenheit des Denkens und Wollens auf die Gröſſe der Fähigkeit unſerer Maſchine ſchlüſſet, da doch von der letztern eben die Frage iſt, von jenen aber nicht bewieſen werden kan, daß ſie unter die Wirkungen der Maſchine gehören? Laſſet uns die Ideen inſonderheit noch etwas genauer betrachten. Erſtlich iſt ſo viel klar, die Ideen können nichts von der beſtändigen Zuſammenſetzung unſeres Körpers ausmachen. Denn wir bringen darzu nur die Fähigkeit mit auf die Welt, und bekommen und verlieren deren beſtändig einige. Weil wir ſie ſo gar ſehr verändern können: So müſſen ſie auch keine feſten Körper ſeyn. Es werden alſo wohl Bewegungen einer flüßigen Materie, nemlich der Lebensgeiſter ſeyn ſollen, welche durch die Urſachen der äuſſerlichen Empfindungen angefangen, ins Gehirne gebracht, und daſelbſt fortgeſetzet werden. Allein müßten ſie ſich denn nicht bey ihrer erſchrecklichen Mannigfaltigkeit im Gehirne verwirren und unter

wegen der Dauerhaftigkeit, und übrigen Beſchaffenheit der Ideen,

unter einander flieſſen? Zumal da die Empfindungen von ieder Art alle durch einen Weg ins Gehirne kommen, und z. E. die Bedingungen von ſo vielen Millionen Geſichtsempfindungen alle durch einen Sehenerven gehen. Wie ſollten ſie denn auch ſo lange fortdauren können, daß unſere in der Kindheit gehabten Empfindungen oft noch im Alter den lebhafteſten Einfluß in unſere Thaten haben? Man ſtelle ſich vor, wenn in einen andern flüßigen Körper, z. E. in das Waſſer in einem Gefäſſe mit allerhand Inſtrumenten geſtoſſen, geblaſen oder gerühret wird, müſſen nicht die Bewegungen ſich unter einander ſelbſt vermiſchen? Ja müſſen ſie nicht auch bald gar aufhören, ſo daß die Materie wiederum in Ruhe und ins Gleichgewichte kömmt, oder doch die vorigen Bewegungen völlig mit andern abgewechſelt werden? So müßte es nothwendig auch in unſerm Gehirne zugehen. Die Lebensgeiſter möchten auch durch noch ſo viel Gänge und Röhrgen vertheilet ſeyn, und darinnen herum geführet werden: So müßte doch ihre Bewegung, weil ſie eine flüßige Materie ſind, ſich gar bald vermiſchen und gar aufhören, ſo daß die vorigen Ideen in die ietzigen Thaten keinen Einfluß haben könnten. Es wird aber auch noch auf viele andere Art offenbahr, daß unſere Ideen weder Körper noch Bewegungen ſeyn können, wenn wir nur ein wenig

darauf Acht haben wollen, was mit unſern Ideen vorgehet, und es gegen dasjenige halten, was von Körpern und Bewegungen unſtreitig bekannt iſt. Wir unterſcheiden, und wir bringen aus einer Idee mehrere heraus, ohne daß die vorige Idee, als das Ganze, untergehet. Wenn aber etwas körperliches getheilet wird, oder wenn auch nur die Theile eines Körpers andere Eigenſchaften bekommen: So höret das vorige Ganze auf. Ferner die ruhenden und verloſchen ſcheinenden Ideen werden wieder hergeſtellet, wenn uns etwas ähnliches, oder etwas ehemals darneben gedachtes, vorkömmt. In der Materie aber kan, was untergegangen, nicht hergeſtellet werden, wenn nicht die Urſachen ſeiner Bildung noch einmal wirken. Z. E. eine verblichene Schrift wird dadurch nicht hergeſtellet, daß man eine leſerliche Copey darneben ſtellet, oder eine ähnliche Schrift darzu legt. Weiter vergleichen wir unſere Ideen, und gelangen dadurch zu der Idee von ihrem Verhältniſſe. Wären ſie Bewegungen: So würden ſie ſich in eine mittlere Richtung vereinigen, und mit Verluſt der vorigen einfachen Bewegungen eine zuſammengeſetzte Bewegung erzeugen, keinesweges aber mit völliger Beybehaltung der vorigen Ideen noch eine neue Idee darzu geben können. Wir bezeichnen auch unſere Ideen mit Worten, und bey einem ganz unterſchiedenen Laut,

oder ganz andern Zügen auf dem Papiere, z. E. bey Worten aus unterſchiedenen bekannten Sprachen, fallen uns eben dieſelbigen Ideen ein, und durch dieſes Mittel bilden wir groſſe Reyhen von Ideen, und erkennen Sachen, die wir zuvor nicht wußten, und zu deren Vorſtellung die Töne oder Züge an ſich nichts beytragen, noch denen Urſachen gleich gelten konnten, wodurch dergleichen Ideen bey der wirklichen Gegenwart der Objecte gebildet werden. Hinwiederum können wir auch die Worte vergeſſen, die Ideen aber noch immer haben. Aus demjenigen, was wir weitläuftig leſen oder hören, machen wir uns oft einen kurzen und deutlichen Begriff der Sachen, ohne irgend eines von den Worten behalten zu haben. Kan man nun dieſe Eigenſchaften der Ideen mit den Körpern oder Bewegungen vergleichen? Und was will man vollends von den abſtracten Begriffen ſagen? Iſt es Ernſt, wenn man eine Idee vor einen Körper oder Bewegung gehalten wiſſen will, worinnen nicht einmal eines von beyden vorgeſtellet wird? Wären auch die Ideen etwas körperliches: So würde in einigen Jahren das Gehirne ſo voll davon werden müſſen, daß einer deſto unfähiger werden müßte, mehr zu lernen, oder ſeine Begriffe zu gebrauchen, je mehr er ſchon wüßte. Von dieſem allen aber geſchiehet völlig das Gegentheil. Und

wegen der Heftigkeit der Actionen des Körpers, die durch Denken und Wollen verurſachet werden.

wie vieles dergleichen könnte ich anführen! Endlich wenn wir nichts als eine Maſchine, und unſer Denken und Wollen nur Bewegungen wären, was gäbe denn denen menſchlichen Handlungen ihre Heftigkeit, welche ſo groß iſt, daß der Eindruck der äuſſerlichen Materien z. E. des Lichtes ja vor nichts zu achten iſt, gegen eine Bewegung, die viel Centner Widerſtand überwinden kan, und dergleichen man gleichwohl bey bevorſtehender Gefahr oft auf den Anblick eines einzigen Objectes zu unternehmen pflegt, ungeachtet man zu anderer Zeit dergleichen nicht thut, wenn eben ſo viel Licht ins Auge kommt? Kan man denn ſo erſtaunliche Wirkungen von einer ſo geringen Urſache herleiten, und welche noch darzu nach keiner beſtändigen Regel mit dergleichen Wirkung verbunden iſt, noch denen Geſetzen der Bewegung folget, ohne genöthigt zu ſeyn, eine andere thätige Subſtanz, als die Haupturſache, darzu zu nehmen? Wäre dieſes nicht eben ſo ungereimt, und wider alle Grundſätze der Phyſic und Mechanic, als wie wenn iemand ſagte, daß ein Haus durch die Lichtſtrahlen, oder durch den Odem eines Menſchen umgeworfen worden wäre? Wer die Erklärung eines Effects auf mechaniſche Art vor möglich halten will, der muß doch ſo vernünftig ſeyn, und nicht den bekannten mechaniſchen Gründen widerſprechen. Allein geſetzt es wären Ideen

mecha-

mechaniſch möglich, wiewohl man ſich faſt ſchämen muß, auch nur κατ᾽ ἄνθρωπον alſo zu reden: So wäre doch der mechaniſche Urſprung derſelben bey uns keine hinlängliche Urſache, von der Möglichkeit der Wirkungen Rechenſchaft zu geben, die wir an uns wahrnehmen, weil die Mannigfaltigkeit zu groß iſt, weil ſie länger fortdauern und wirken, als die Natur der flüßigen Materie in einer hydrauliſchen Maſchine leidet, und weil auch die Wirkungen vor einen mechaniſchen Urſprung und vor das Triebwerk darzu, welches ſich auch nur erdichten läßt, viel zu ſtark iſt. Bey dem allen aber iſt noch zu bedenken, was vor einer an ſich leichten, vernünftigen und a priori leicht als möglich zu erweiſenden Urſache, ich meine dem richtigen Begriffe von dem Weſen des Geiſtes, ein ſo verwegener Irrthum entgegen geſetzet wird, als dieſer iſt, wenn man das Denken und Wollen der Maſchine zuſchreibet, dabey man doch den Regeln, wornach man ſonſt wirkende Urſachen unterſuchet, gar nicht folget, ſondern ihnen gerade zuwider handelt, und doch nichts damit erklären kan, ja auch nichts zu erklären begehret. Und hierzu iſt ferner zu ſetzen, daß gleichwohl dadurch alle Moralität, Religion und Unterſchied zwiſchen Guten und Böſen auf einmal aufgehoben wird, und das ohne alle Urſache, und vielmehr ſchnurſtracks wider alle Beweiſe.

Was dergleichen Beweiſe noch mehr erhebt.

Denn

Denn wer in einer Maſchine eine Freyheit des Willens zu ſetzen ſich unterſtünde, den müßte man entweder vor ſehr unachtſam und zerſtreuet halten, oder man würde ihn davor anſehen müſſen, daß er der Freyheit und ihrer Vertheidiger ſpotten wollte. Diejenigen aber, welche in theſi die moraliſchen Handlungen leugnen, ſagen etwas, wornach ſie im gemeinen Leben, und in hypotheſi, ſelbſt nicht handeln können, auch nicht wollen, welches die Unordnung und Partheylichkeit ihres Gemüthes gnugſam verräth. Ich erinnere noch bey dieſer Gelegenheit, daß die angegebenen Gründe nicht etwan nur wider die Materialiſten, ſondern auch eben ſo wohl gegen alle andere, beweiſen, welche materielle Ideen glauben, und dieſelben zu der Urſache der animaliſchen Handlungen machen wollen, wie man bey der präſtabilirten Harmonie thut, wenn man gleich die wahren geiſtigen Ideen, die von jenen unterſcheiden ſeyn ſollen, nicht leugnet. Dieſe wunderliche Hypotheſe führet auch ſehr leichte zur Materialiſterey. Denn nach derſelben wird von der Seele und allen einfachen Dingen ſo ſehr viel undenkliches, widerſprechendes, oder ſonſt erweislich falſches vorgegeben. Wer ſich daher durch das, was ihre Vertheidiger von dem menſchlichen Leibe behaupten wollen, nur erſt hätte einnehmen laſſen, ihre erdichteten materialen Ideen vor zureichend

Dieſe Gründe gelten überhaupt gegen alle hypotheſes von materialen Ideen.

zu allen menſchlichen Handlungen zu halten, der würde die Geiſter bloß der Monadenlehre zu gefallen glauben müſſen. Wenn er demnach darzu nicht ſectiviſch genug iſt: So wird er ſich leicht begnügen laſſen, eine Maſchine zu wiſſen, die durch die bloſſe Organiſation alles das redet, ſchreibet, und verrichtet, was wir von den Menſchen ſehen und hören. Die Monaden aber, welche mit denen zu allen menſchlichen Handlungen vor ſich zureichenden Maſchinen nur harmoniren ſollen, wird er vor eine Erdichtung anſehen, weil ſich nach dem ſenſu communi ohndem davon kein Begriff machen läſſet.

§ 431.

Denen denkenden Subſtanzen kömmt, daſern ſie endlich ſind, die Bewegungsfähigkeit zu.

Wir haben erwieſen, daß es Subſtanzen gebe, welche die Kraft zu denken, und zu wollen, welche etwas anderes als Bewegungsfähigkeit iſt, beſitzen § 429. Nun läßt ſich keine Subſtanz ohne ein ubi oder einen Raum im weiten Verſtande genommen § 48, denken, welchen ſie erfüllet; woraus, wenn ſie endlich iſt, und die Undurchdringlichkeit darzu genommen wird, die Bewegungsfähigkeit entſtehet § 402. Es iſt auch nicht das geringſte vorhanden, daß uns nöthigte, bey denen denkenden Subſtanzen dem Weſen unſeres Verſtandes zuwider etwas anders anzunehmen § 364. Folglich müſſen wir auch denenſelben, daſern ſie endlich

lich ſind, die Bewegungsfähigkeit zuſchrei-
ben, welche thätig, oder leidend, oder bey-
des zugleich ſeyn kan. Es giebt demnach
Subſtanzen in der Welt, welche auſſer der
Bewegungsfähigkeit auch noch denken und
wollen können.

§ 432.

Manche Subſtanzen, darunter auch unſer Körper gehöret, haben nur Bewegungsfähigkeit, und ſind alſo bloſſe Materie.

Hingegen finden ſich auch in der Welt mancherley Subſtanzen, an denen wir nichts als Bewegungsfähigkeit antreffen, z. E. Steine, Erde, Waſſer, Bäume u. ſ. f. welche Dinge uns eben den erſten Begriff von der Materie gaben § 362, woraus die Körper beſtehen § 368. Nun wäre es aber wider alle Vernunft, denen Dingen eine Kraft zuzuſchreiben, davon ſich doch bey ihnen keine Spur äuſſert, und deren man zu Erklärung ihrer Wirkungen gar nicht benöthiget iſt. Denn das wäre nicht klüger, als wenn man den Eſeln eine Kraft beylegte, auf der Laute zu ſpielen. Folglich können wir auch den Theilgen, daraus die Körper, die wir um uns ſehen, beſtehen, mit Vernunft keine Kraft zu denken und zu wollen beylegen. Sie ſind alſo bloſſe Materie, d. i. Dinge, die nichts anders als Bewegungsfähigkeit haben. Nun haben wir ſelbſt einen ſolchen Körper, welcher aus ſolchen körperlichen Theilen, als wir auſſer uns in der Welt finden, genähret, und endlich auch wiederum darein aufgelö-

ſet

ſet wird, deſſen Theile dahero bloſſe Materie ſind, und weder denken noch wollen können. Wir beſtehen alſo aus zwey Haupttheilen, nemlich aus einem materialen Körper, und aus einer Subſtanz, die denken und wollen kan. Ein iewede kan dieſes an ihm ſelbſt wahrnehmen, und daß er andern Menſchen ſolches ebenfalls zugeſtehen müſſe, urtheilet er theils aus der Aehnlichkeit ihrer Subſtanz mit der ſeinigen, z. E. bey kleinen Kindern, theils aus den Wirkungen derſelben, nemlich den zweckmäßig eingerichteten Thaten, und vornehmlich der vernünftigen Rede.

Wir beſtehen alſo aus zwey Theilen, nemlich aus einem Körper, und einer Subſtanz, die denken und wollen kan.

§ 433.

Wir nehmen aber auch auſſer denen Menſchen noch an vielerley organiſchen Körpern, welche die Natur erzeuget, eine ſolche Fähigkeit wahr, ſich ſelbſt zu bewegen, und die Direction ihrer Bewegung zu ändern, welche ſich nicht nach denen äuſſerlichen und mechaniſch gegen ſie wirkenden Urſachen richtet, etwan wie ſich die Bäume und das Schilf dahin bewegen, wo es der Wind hintreibt, oder wie die ſchweren Körper, wenn ſie nicht unterſtützt werden, zu Boden ſinken, und ſich ohne einen neuen äuſſerlichen Stoß nicht wiederum erheben; ſondern welche ſo mannigfaltig iſt, daß ſie ſich gar nicht anders begreiffen läßt, als wenn man denenſelben die Ideenfähigkeit, und

Es giebt auſſer uns noch andere organiſche Körper, darinnen denkende Subſtanzen ſind, welche ihre Seelen, und ſie ſelbſt Thiere heiſſen

gewiſſe Arten von Begehren und Verabſcheuen zuſchreibet. Hierzu kömmt noch, daß wir an ihnen diejenigen Werkzeuge ebenfalls wahrnehmen, welche uns zur Empfindung dienen, und daß bey vielen, ja in gewiſſen allgemeinen Stücken bey allen, die Zuſammenſetzung ihres Körpers mit dem unſrigen eine Aehnlichkeit hat. Folglich befindet ſich in dieſen organiſchen Körpern gleichfalls eine Subſtanz, welche denken und wollen kan, und welche alſo darinnen der unſrigen ähnlich iſt. Aus der Beſchaffenheit der Wirkungen derſelben können wir nur abnehmen, daß dieſelbe mit uns nicht von gleicher Vollkommenheit, auch nicht von einerley nächſter Art ſey. Um von den Thaten derſelben Rechenſchaft zu geben, brauchen wir keine andern Kräfte, als äuſſerliche Empfindung, Gedächtniß, Ingenium, Einbildung, und gewiſſe angebohrne Ideen und Triebe anzunehmen, dahingegen ſich die Vollkommenheit unſeres Denkens und Wollens viel weiter erſtrecket.

Erſter Begriff eines Thieres.

Nun leget man ſolchen organiſchen Körpern, welche die Natur erzeuget, welche ſich aus innerlicher Thätigkeit ſelbſt bewegen, und die Direction ihrer Bewegung ändern können, ohne daß äuſſerliche mechaniſche Urſachen ſolches veranlaſſen, und welche mit Werkzeugen der Empfindung verſehen ſind, den Namen der Thiere bey. Auf unſerem Erdboden kömmt zu den Kenn-

zeichen

zeichen dererſelben auch noch dieſes hinzu, daß ſie genähret werden, und ihres gleichen erzeugen. Dasjenige aber, was in denen Thieren das priucipium der Empfindung und der ſich nach derſelben richtenden Bewegung iſt, heiſſet die Seele. Demnach beſtehen alle Thiere aus einem organiſchen Körper, und aus einer Subſtanz, welche denken und wollen kan, und welche die Seele derſelben iſt, und den Körper regieret und belebet § 372. Wir ſelbſt aber ſind unter denen Thieren, welche ſich auf dem Erdboden befinden, die vollkommenſten.

Erſter Begriff einer Seele.

Wir ſelbſt ſind die vollkommenſten Thiere auf dem Erdboden.

§ 434.

Nun läßt ſich aber eine Subſtanz, welche denken und wollen kan, auch ohne einen Körper denken § 373, da ſie alſo keine Seele iſt, und deßwegen einen beſondern Namen brauchet. Ferner kömmt die Kraft zu denken und zu wollen, auch der unendlichen Subſtanz zu, weil ihr ſonſten die edelſten Vollkommenheiten fehlten, wie im erſten und andern Capitel der natürlichen Theologie ausgeführet worden. Die unendliche Subſtanz aber iſt keiner Bewegung fähig § 250. Demnach iſt auch die Fähigkeit bewegt zu werden mit der Kraft zu denken und zu wollen nicht nothwendig verknüpft. Sie flieſſet auch nicht aus demjenigen Weſen, um welches willen wir die denkenden und wollenden Subſtanzen von

Eine denkende Subſtanz kan auch ohne einen Körper ſeyn.

Die Fähigkeit bewegt zu werden iſt mit der Kraft zu denken nur bey endlichen Subſtanzen verknüpft.

der Materie unterſcheiden, ſondern nur aus der Endlichkeit des Subjectes, darinnen daſſelbe befindlich iſt. Hingegen iſt keine Subſtanz möglich, welche nur die Kraft zu denken, nicht aber auch die Kraft zu wollen haben ſollte. Denn da ſolchergeſtalt nach ihren Ideen nicht gehandelt werden, auch kein Schmerz oder Vergnügen in ihr entſtehen könnte: So wären die Ideen ganz und gar vergeblich. Es iſt aber der Weisheit Gottes zuwider, einem Subjecte eine Kraft ganz und gar vergeblich zu ertheilen § 281, 289. Hingegen machet die Kraft zu denken, und die allemal damit vergeſellſchaftete Kraft zu wollen, den merkwürdigſten Unterſchied der Subſtanzen aus. Und zwar weil iedwede Idee, ſie ſey dunkel oder deutlich, ſie mag auch bey der hinzukommenden Kraft der Abſtraction und des Bewußtſeyns zu vernünftiger Erkenntniß der Wahrheit angewandt werden können, oder nicht, ein beſonderes Grundweſen des Subjects erfordert, und weder ſelbſt eine Bewegung, noch durch Bewegung möglich iſt § 429, 430: So hat man Urſache dem Subjecte derſelben einen Namen zu geben, ehe man noch auf die unterſchiedenen Grade der Vollkommenheit ſiehet, welche in denen denkenden, d. i. ideenfähigen Weſen möglich oder wirklich ſind. Wir wollen daſſelbe einen Geiſt nennen § 362. Ein **Geiſt** iſt alſo eine Subſtanz, welche den-

Die Kraft zu denken aber iſt mit der Kraft zu wollen allezeit verknüpft.

Wie demnach das

denken und wollen kan, oder ein **Geiſt** iſt eine ideenfähige Subſtanz. Ich weiß zwar wohl, daß einige das Wort Geiſt in einer engern Bedeutung nehmen, daher ich mir auch gern gefallen laſſe, wenn man die Geiſter, welche **im weitern und engern Verſtande** alſo genennet werden, unterſcheiden will. Die Gründe ſind aber ſchon angegeben worden, warum es dem Zwecke der Wiſſenſchaften am gemäſſeſten iſt, daß man die Bedeutung des Wortes Geiſt erweitere, und alle ideenfähige Subſtanzen mit dieſem Namen benenne. Viele können dieſe weite Bedeutung des Wortes Geiſt nur darum nicht vertragen, damit man es ihnen nicht als eine Ungereimtheit auslegen ſoll, als ob ſie alle Dinge in der Welt zu Geiſtern gemacht hätten, indem ſie allen einfachen Dingen Ideen, ja gar eine vorſtellende Kraft der ganzen Welt beylegen, welches aber ohne allen Beweis geſchiehet, und ſchon § 423, 432 widerlegt worden iſt. Nach dem gegebenen Begriffe von dem Geiſte wird man von ſich ſelbſt einſehen, daß man die Geiſter in den unendlichen und die endlichen einzutheilen habe; ingleichen daß in denen endlichen Geiſtern unzehlige Stuffen der Vollkommenheit möglich ſind, und ſie dahero edlere oder unedlere ſeyn können § 362. Man wird ſich auch nicht irren laſſen, daß nach der gegebenen Beſtimmung der Name Geiſt auch denen Seelen

Weſen des Geiſtes überhaupt zu beſtimmen iſt.

Unterſchied der Geiſter.

Ob man auch die Seelen der unvernünftigen

Thiere Geiſter nennen kan. der unvernünftigen Thiere beygeleget wird. Denn hierdurch nehme ich an denen Meinungen dererjenigen gar keinen Antheil, welche denenſelben Bewußtſeyn, Vernunft, Unſterblichkeit, und andere davon abhangende Vorzüge beylegen. Sondern weil der Name Seele nur etwas relativiſches, nemlich die Verbindung mit einem Körper, anzeiget § 433, und daher noch immer ein anderer Name und Begriff erfordert wird, welchen man ihnen in Anſehung ihres abſoluten Weſens ſoll beylegen und ſie dadurch von der Materie unterſcheiden können: So ſehe ich nicht, welcher hierzu beqvemer ſey, als daß man ſie Geiſter von unedlerer Art nennet. Wer auf den Zuſammenhang der Wahrheiten Acht hat, der wird leicht einſehen, daß faſt kein Unterſchied in denen Wiſſenſchaften von ſolcher Erheblichkeit ſey, als dieſer, daß man nicht Ideen und Bewegungen verwirret, wie die Materialiſten und Atheiſten zu thun pflegen, und daß man auch nicht allen Dingen Ideen zuſchreibet, worzu man keinen Grund hat, und welches wider die Hauptregeln der Phyſik geſchähe. Daher muß man vor dieſe oberſten zwey Hauptclaſſen der Subſtanzen nothwendig beſondere Namen haben.

§ 435.

Anhang einer Beurtheilung der Weil uns bey dem richtigen Begriffe von den Geiſtern nichts ſo ſehr entgegen ſtehet,

das

als die Irrthümer der Materialiſten: So will ich nunmehro zu beſſerer Widerlegung derſelben, und zur Erläuterung meiner bisher geführten Beweiſe, noch einige Anmerkungen beyfügen. Man nennet diejenigen Leute **Materialiſten**, welche keine andere, oder wenigſtens keine andere endliche Subſtanzen glauben, als Materie, das iſt ſolche Subſtanzen, die nichts weiter als eine gewiſſe Gröſſe ihres Subjectes und eine gewiſſe Bewegungsfähigkeit haben. Sie müſſen daher den Geiſt, oder wenigſtens den endlichen Geiſt, vor keine Subſtanz, ſondern nur vor etwas halten, welches durch die Zuſammenſetzung vieler materialen Theile in einem Ganzen möglich wird. Das Denken und Wollen aber iſt bey ihnen nichts anders, als eine gewiſſe in den Thieren vorgehende Bewegung, welche in dem Weſen und der Verknüpfung der Materien in denſelben, die in Bewegung oder in Bemühung darzu ſind, ihren Grund hat. Es iſt ſehr viel daran gelegen, dieſer ganz unſinnigen Thorheit entgegen zu gehen. Die Widerlegung derſelben kommt zwar, wie vorhin gedacht worden, hauptſächlich auf ein Poſtulatum der innerlichen Empfindung an, daß es nemlich bey gnugſamer Aufmerkſamkeit unmöglich zu denken ſey, daß Denken und Wollen mit der Bewegung einerley ſey, oder daß es aus der Bewegung als möglich begriffen werden könne § 429. Und dafern

materialiſtiſchen Irrthümer.

Was wir Materialiſten nennen.

Wie nöthig die Widerlegung der Materialiſten iſt, und wie thöricht ihre Irrthümer ſind.

der Gegner bey demſelben die gehörige Aufmerkſamkeit nicht anwenden will: So kan man ihm zwar die argumenta indirecta, und κατ' ἄνθρωπον § 430 entgegen ſtellen, welche er gewiß unwiderlegt laſſen ſoll. Er wird aber, ſo lange er das vorerwähnte Poſtulatum der Empfindung nicht deutlich werden läſſet, noch immer leicht eine Ausflucht darinnen zu finden vermeinen, wenn er ſich auf ein hier vielleicht verborgen liegendes Geheimniß der Natur beruffet, ſo daß man zuletzt genöthiget wird, ihn, wie andere, welche der Vernunft durchaus kein Gehör geben wollen, ſeiner Thorheit zu überlaſſen. An ſich ſelbſt aber iſt die Meinung der Materialiſten einer von den allerthörichtſten und allergefährlichſten Irrthümern. Was könnte thörichter ſeyn, als daß ein vernünftiger Menſch doch dem Weſen ſeiner Vernunft nicht folget, oder ſich darnach richtet, ſondern die deutlichſten innerlichen Empfindungen leugnet? Welcher Irrthum aber könnte gefährlicher als derjenige ſeyn, welcher die Stützen aller menſchlichen Ueberzeugung, nemlich die Empfindungen, welche allen Vernunftſchlüſſen den Stof liefern, und ohne welche wir keinen Zuſammenhang der Sätze erkennen könnten, umreiſſet? Wie ſeltſam iſt es doch, daß ein denkendes Weſen, indem es durch Vergleichung allgemeiner Begriffe, die mit der Materie gar keine Aehnlichkeit haben, Betrachtungen

über ſich ſelbſt anſtellet, ſich dennoch vorzugeben unterſtehet, daß dasjenige, was in ihm vorgehet, nichts anders als die Bewegung und Zuſammenfügung der Materie ſey? Inſonderheit iſt das ſchlimmſte, daß der Materialiſmus, er werde auch geſchmückt, wie er will, allemal die Freyheit des Willens, mithin den Grund der ſittlichen Handlungen, und die Religion, ausſchlieſſet. Und daß es manche Materialiſten ſo böſe nicht meinen, ſondern dadurch entſchuldigt zu ſeyn glauben, daß ihre Meinung der Moralität nicht mehr zuwider ſey, als die Sätze derjenigen, welche den Satz vom determinirenden Grunde ohne Einſchränkung annehmen, und die Seele vor ein Automaton ſpirituale halten, das kan vielleicht eine Entſchuldigung vor ihre Perſonen ſeyn, und anzeigen, daß ſie ſich eben ſo, wie viele von der letzt erwähnten Parthey, durch dunkele Vorſtellungen verführen laſſen, ohne die Folgen ihrer eigenen Lehren einzuſehen. Denen materialiſtiſchen Irrthümern aber an ſich kan es nicht zuſtatten kommen. Eben dieſe Irrthümer geben auch eine ſehr leichte Gelegenheit zur völligen und gröbſten Atheiſterey ab, wie ich denn aus unterſchiedenen Erfahrungen bemerket habe, daß es ſelten Atheiſten geben dürfte, welche nicht Materialiſten ſind, welches auch ſchon durch das Exempel der Epicureer, daß ich anderer nicht erwehne, erläutert wird. Denn wenn

man erſt ſo ungereimt geworden iſt, daß man die allgemeineſten und wichtigſten Kennzeichen der Wahrheit verachtet, was wird man ſich doch vor ein Bedenken machen, Unwahrſcheinlichkeiten auch von unermeßlicher Gröſſe anzunehmen, ſich an keine Ordnung und Verbindung der Dinge in der Welt zu kehren, und die Bildung der Thiere und Zuſammenſetzung der ganzen Welt einem glückſeligen Ohngefehr zuzuſchreiben? Welche Vernunft ſoll denn ſolche Leute verbinden, welche gar keine wahre Vernunft, ſondern nur eine von auſſen herrührende mannigfaltige Verbindung der Bewegung in ihrem Gehirne glauben? Es iſt faſt unanſtändig, bey ſo gar abgeſchmackten Irrthümern weitläuftig zu ſeyn, und doch müſſen ſie widerleget werden.

§ 436.

Welches der Grundfehler der Materialiſten iſt.

Der Grundfehler der Materialiſten, ſo weit er im Verſtande lieget, (denn von den Urſachen ihres Irrthums im Willen will ich ietzo nichts gedenken) beſtehet darinnen, daß ſie die zwiefache Bedeutung des Wortes Vorſtellung, da es bald eine körperliche Abbildung, bald eine Gedanke anzeiget § 429, mit einander verwirren, und z. E. meinen, daß ein Würfelgen im Gehirne eine Gedanke von einem Würfel ſey. Wenn man ihnen einräumet, daß ſie dieſes thun dürfen, ſo werden ſie mit denen übrigen Wirkun-

gen unſerer Seele durch eben die irrigen Schlüſſe fertig, nach denen andere, ob wohl beſſer geſinnte, Weltweiſe ſich unterfangen, aus den Vorſtellungen, nemlich aus der vorſtellenden Kraft der Welt alles andere, was in der Seele vorgehet, als einen adäqvaten Effect herzuleiten.

§ 437.

Scheingründe der Materialiſten.

Damit ſie ihren Erdichtungen ein Anſehen geben, ſo wiſſen ſie ſich auch auf einige Scheingründe zu beruffen. Z. E. 1) die Erfahrung lehre, daß die Seelenkräfte mit dem Leibe wüchſen, und abnähmen. Die Seele müſſe alſo ein Effect ſeyn, der von der Beſchaffenheit des Körpers abhienge. 2) Eben dieſes erhelle daraus, daß ſich der Zuſtand der Seele nach dem Zuſtande der Krankheit und Geſundheit des Leibes richte. 3) Niemand könne deutlich erklären, was eigentlich Denken und Wollen ſeyn ſolle, ſondern es geſtünden alle, daß wir von der wahren Beſchaffenheit der Seele nichts wüßten. 4) Man habe auch keine Gewißheit von dem Urſprunge oder Sitze der Seele im Körper, und von der Verbindung, in welcher ſie mit dem Leibe ſtehe. Dieſe Schwierigkeit verführet bisweilen auch wohl diejenigen, die wegen der genauen Erkenntniß, die ſie von der Structur des menſchlichen Körpers haben, die Gröſſe der Weisheit Gottes und die Voll-

kommenheit der Seele, die dieſen Körper belebet und regieret, am meiſten bewundern ſollten, daß ſie auf die ungereimteſten Meinungen oder auf eine Zweifelſucht verfallen; und daß ſie, indem ſie ſich die Verknüpfung der Seele mit dem Leibe nicht zu erklären getrauen, daran zu zweifeln anfangen, ob auch die Seele eine von dem Leibe unterſchiedene Subſtanz ſey. 5) Viele Thiere, die wir eben ſo wohl vor beſeelt hielten, entſtünden aus der Fäulung. Manche könne man zerſchneiden, ſo daß die zerſchnittenen Stücke noch eine lange Zeit lebten, u. d. g. Man ſehe daraus, daß ihre Seele in nichts als in der Bewegung beſtehe, welche ſich vermöge der mechaniſchen Structur ihres Körpers, und des Verhältniſſes deſſelben gegen andere Materien äuſſere, ſo bald er völlig zu Stande gekommen ſey.

§ 438.

Beantwortung derſelben. Die Schwierigkeit bey den Eigenſchaften der Geiſter machet unſere Lehre von Geiſtern nicht ungewiß.

Hierauf antworte ich aber 1) überhaupt, daß die Schwierigkeit, welche wir bey der Beſchaffenheit, dem Urſprunge und der Art und Weiſe, wie die Seele wirkt und mit dem Leibe verknüpft iſt, antreffen, und deßwegen nicht abhalten dürfe, dasjenige von derſelben vor wahr und ganz gewiß zu halten, was ſich davon durch deutliche Erfahrungen und richtige Vernunftſätze erweiſen läßt. Daß wir von der Seele nicht alles erkennen, macht

deß=

deßwegen dasjenige nicht ungewiß, was wir erkennen, dafern nur die Beweiſe ihre Richtigkeit haben. Wir haben aber die Wirklichkeit ſolcher Subſtanzen, an welche die Kraft zu denken, als etwas von der Bewegung weſentlich unterſchiedenes, verknüpft iſt, bisher durch die ſtrengſte Art von Beweiſen dargethan, welche nur beym Beweis der Exiſtenzen möglich iſt § 16. Denn wir haben dabey nichts als unleugbare Erfahrungen, und den Grundſatz, daß in der Wirkung nicht mehr als in der Urſache ſeyn dürfe § 78, zum Grunde gelegt. Dieſen Beweiſen wird ja durch die Dunkelheiten, die uns bey den Eigenſchaften und Wirkungen der Seele übrig bleiben, deßwegen nicht widerſprochen. Es wäre ſonſt eben ſo, als wenn man ſpräche, es ſey ungewiß, ob Licht in der Welt ſey. Denn es wird Niemand leugnen, daß bey dem Urſprunge und der Art und Weiſe des Leuchtens eben ſo wohl groſſe Schwierigkeiten vorhanden ſind. Hierzu kommt 2) daß die Materialiſten die Sache zu hoch treiben, wenn ſie ſagen, es ſey uns von der Seele gar nichts bekannt. Denn es ſind uns ja ihre Wirkungen bekannt. Und daraus können wir auch vieles von ihrer Beſchaffenheit ſchlüſſen. Was hindert das, daß die Begriffe ihrer erſten Thätigkeiten, nemlich des Denkens und Wollens, etwas unauflösliches in ſich, und nur die gemeine Deutlichkeit der Empfindung an ſich haben?

Die Schwierigkeiten ſelbſt werden von den Materialiſten zu hoch getrieben.

haben? Genug daß wir ſie von einander unterſcheiden können, welches zur Deutlichkeit überhaupt genug iſt. 3) Vieles wird auch zu frühzeitig vor unauflöslich gehalten. Wenn es den Materialiſten vorkommt, als wenn die Seele mit den Jahren oder mit der Geſundheit und Krankheit des Leibes zu- oder abnehme, weil ſie nemlich auf die demonſtrativen Gegenbeweiſe nicht Achtung geben: So können wir es ganz anders erklären, warum ſich der Zuſtand der Seele nach dem Zuſtande des Leibes richte. Es kommt nemlich von der Verknüpfung her, in welcher ſie mit dem Leibe ſtehet, und ſtehen muß, wenn ſie eine Seele dieſes Leibes ſeyn ſoll, und wodurch die Wirkungen derſelben gefördert oder gehindert werden können. Eine ſolche Verknüpfung zwiſchen Leib und Seele gehöret zur Möglichkeit eines Thieres überhaupt, wie ſich a priori verſtehen läſſet § 372. Wir werden auch im folgenden auf Säße kommen, wodurch die determinirte Möglichkeit hievon begreifflicher werden wird. Die Sache hat aber auch ſchon ohne dieſelben ihre völlige Gewißheit, weil die Materialiſten doch zum wenigſten nicht widerlegen können, daß die angeführten Umſtände eben ſo leichte von der Verknüpfung der Seele mit dem Leibe, als von etwas anders herkommen können, und daß mithin dieſelben an ſich ſelbſt zweydeutig, und zur Entſcheidung der Frage

Vieles wird zu frühzeitig vor unauflöslich gehalten.

ge nicht geſchickt, ſondern denen Meinungen beyder Theile gleichgültig, und beyden Syſtematibus gemein ſind, dahingegen das Gegentheil, nemlich ihr Vorgeben, als demonſtrativ unmöglich widerlegt worden. Es läßt ſich auch von dem Urſprunge, dem Sitze, oder eigentlicher dem Orte der nächſten Wirkſamkeit der Seele, und denen Wirkungen derſelben im Körper noch viel vernünftiges ſagen, welches aber hieher nicht gehöret, wiewohl man keine ganz vollſtändige oder äuſſerlich ſinnliche Erkenntniß hiervon verlangen kan. Die folgenden Zeiten werden es vielleicht hierinnen noch höher als wir bringen. Was inſonderheit den Punct anlanget, warum bey manchen Thieren auch die zerſchnittenen Stücke ſich noch eine Zeitlang bewegen: So läßt ſich überſehen, daß wir zu der Erklärung deſſelben noch zu wenig Data haben. Wenn gleich alles mechaniſch damit zugehet: So können wir es doch darum nicht erklären, weil uns der vorhandene Mechaniſmus ſolcher Thiere nicht bekannt iſt, noch bekannt werden kan, anderer Erinnerungen, welche hieher gehören, zu geſchweigen. Der ganze Einwurf aber iſt auch keine Inſtanz gegen uns. Denn da man entweder nicht beweiſen kan, daß die zerſchnittenen Stücke noch denken, ſondern daß ſie ſich nur noch bewegen, oder da man zum wenigſten auch noch andere hieher gehörige Möglichkeiten hat, welche hier auszu-

führen

führen weder möglich noch nöthig iſt: So folget daraus nur ſo viel, daß theils nicht zu allen Bewegungen der Thiere eine gegenwärtige Einwirkung der Seele gehöre, ſondern daß manche von dem Mechaniſmo abhangen, und daß derſelbe in einem Thiere anders als in dem andern ſey, theils aber, daß man um der Möglichkeit gewiſſer Umſtände, die an denen Thieren hin und wieder wahrgenommen werden, zu begreiffen, noch ferner Unterſuchung anzuſtellen, und auf anderweitige vernünftige Hypotheſes zu ſinnen habe. Sagen denn aber etwan die Materialiſten von dergleichen bewundernswürdigen Phaenomenis dadurch etwas verſtändlicheres, daß ſie, ohne aus dem Mechaniſmo die Sache erklären zu können, und ohne ſich auch nur auf eine beſtimmte Art darauf einzulaſſen, oder erweislich auszuführen, wie es damit zugehet, nur ſchlechthin die eine unter denen beyden Urſachen ausſchlieſſen, welche wir zuſammennehmen? Können ſie denn etwan durch den allein genommenen Mechaniſmum mehr beſtimmtes erklären, als diejenigen, denen ſie es verargen, daß ſie die Auflöſung ſchwerer Begebenheiten aus allen beyden Urſachen zuſammen noch nicht gegeben haben? Wiewohl dieſe leztern das wirkliche Daſeyn aller Urſachen, die ſie ſetzen, ordentlich beweiſen, auch keine einzige ſolche Erfahrung, welche ohne Zweydeutigkeit wäre, wider ſich haben, ja

viel-

vielmehr gute Gründe angeben und recht- fertigen können, warum ihnen die Auflöſung mancher unbilligen Fragen der Gegner nicht zugemuthet werden kan, und warum doch ihre Sache dadurch gar nicht verdächtig wird, welches man ſonſt die gelehrte Unwiſ- ſenheit nennet. 4) Daß aber lebendige Thiere aus der Fäulung entſtünden, iſt falſch, und kan in der Naturlehre ſattſam widerleget werden. Auch die geringſten Thierlein entſtehen ſo wohl als wie die gröſ- ſern Thiere durch die Zeugung, und werden aus Eyergen ausgebrütet. Die Menge ſol- cher Eyergen aber, ingleichen die Kunſt, mit welcher die Natur ſolchen Thierlein ihre Ey- ergen an Orte, die bey hinzukommender Wärme oder Feuchtigkeit zu ihrer Ausbrü- tung beqvem ſind, verſtecken lehret, machet, daß es uns hernach vorkommt, als ob die bloſſe Wärme und Feuchtigkeit lebendigen Thieren den Urſprung gegeben hätte.

Es entſtehen keine lebendi- ge Thiere aus der Fäu- lung.

§ 439.

Es giebt auch gewiſſe Irrthümer, welche mit dem Materialiſmo nur in ſofern eine Verwandtſchaft haben, daß ſie die Anneh- mung gewiſſer unrichtigen Sätze mit ihm gemein haben, oder daß ſie leicht zu den ma- terialiſtiſchen Irrthümern führen. Weil vie- le dieſelben aus guter Meinung vertheidigen, ohne zu bedenken, wie viel es damit zu ſa- gen habe: So müſſen wir einige dererſelben

Irrthümer, welche mit dem Materia- liſmo eine Verwandt- ſchaft haben.

bey

bey dieſer Gelegenheit kürzlich mitnehmen. Es gehöret dahin 1) wenn man vorgiebt, daß die Seele das allerſubtilſte und reinſte Feuer ſey. Denn was ſoll dieſes heiſſen? Iſt die Meinung, daß die Seele nur ein einziges Feuertheilgen ſey: So muß man aus eben dem Grunde allen Feuertheilgen ein Denken und Wollen zuſchreiben, aus welchem wir unſere Seele vor ein Feuertheilgen halten wollen. Dieſes wäre aber eine groſſe Thorheit, weil man an dem Feuer keine Kraft zu denken und zu wollen wahrnimmt. Ja, eigentlicher zu reden, nähme man hiermit das Feuer in der Welt aus der Zahl der Materien gar aus, und verwandelte es in einen Haufen Geiſter, welches ohne allen Grund geſchähe. Soll aber ein ganzer Haufe Feuer unſere Seele ausmachen: So wird man zu dieſer Erdichtung ſeine Zuflucht ohne allen Zweck nehmen, wenn man nicht etwan in den Gedanken ſtehet, daß in einer gewiſſen Bewegung dieſes Feuer das Denken und Wollen beſtehe, oder daß es wenigſtens davon ein adäqvater Effect ſey. Hiermit wird man aber ein Materialiſte § 435, wenn man gleich die Seele vor eine von dem Leibe unterſchiedene Subſtanz hält. 2) Ferner iſt hieher die Meinung dererjenigen zu rechnen, welche wenigſtens von den Seelen der Beſtien einen allzuſchlechten Begriff haben, und dieſelben vor eine ſubtile Luft oder vor ein gewiſſes

Ob die Seele ein ſubtiles Feuer ſey.

Ob die Seelen der Beſtien aus Luft oder Feuer beſtehen.

wiſſes gereinigtes Feuer halten. Von eben dieſer Art iſt auch die Einbildung, da man den Menſchen auſſer der vernünftigen Seele noch eine andere unedlere zuſchreibet, welche aus einem ſubtilen Feuer beſtehen, jedoch die Kraft zu empfinden haben, und zwiſchen der vernünftigen Seele und dem Körper gleichſam das Mittel ausmachen ſoll. Es iſt hier das vorige zu wiederholen. Die Empfindungsidee iſt durch die bloſſe Bewegungsfähigkeit eben ſo wohl unmöglich, als es eine abſtracte Idee iſt § 429, 430. Und wer der Materie Empfindung zuſchreibet, der verſtehet entweder unter der Empfindung etwas anders, welches hieher nicht gehöret, oder er handelt eben ſo wohl thöricht, als wenn er ihr Vernunft zuſchriebe. Manche Leute betrügen ſich hier durch einen dunkeln und verworrenen Begriff, wenn ſie zu einer Empfindungsfähigen Materie erfordern, daß ſie nur ſubtil und gereinigt genug ſeyn müſſe. Eine ſubtile Materie kan doch nichts anders heiſſen, als eine ſolche, welche von der Natur in ſehr kleine Theile getheilet iſt. Da aber durch die Kleinigkeit der Theile doch nichts als eine anders modificirte Bewegungsfähigkeit in die Materie kommt: So iſt ja ſonnenklar, daß eine ſubtile und gereinigte Materie zu allen Ideen, und alſo auch zu den Empfindungsideen, eben ſo ungeſchickt iſt, als eine grobe und vermiſchte, weil nimmermehr eine Bewe-

Ob die Menſchen auſſer der vernünftigen noch eine andere ſubtile Feuerſeele haben.

gungsfähigkeit weder eine Idee noch eine zureichende Urſache darzu ſeyn kan. 3) Es verſehen es auch diejenigen auf eine ähnliche Art, welche ſagen, man wiſſe gar nicht, was die Seele ſey. Denn liegt nicht der Satz hierinnen, man könne nicht wiſſen, ob die Materialiſten recht hätten? Man wird 4) finden, daß gewiſſe Leute auch darüber in materialiſtiſche Irrthümer gerathen, wenn manche Weltweiſen die Seele nur als eine Kraft z. E. als eine vorſtellende Kraft der Welt vorſtellen, ohne ſich auf die Betrachtung des Subjects, darinnen die Kraft ſeyn ſoll, einzulaſſen, oder demſelben die Abſtracta der Exiſtenz Ontol. Cap. IV zuſchreiben zu wollen, ohne welche ſich doch kein Subject denken läßt. Dieſe Weltweiſen haben nicht im Sinne, denen Materialiſten Vorſchub zu thun. Allein wer ſich bemühet, den Begriff einer vorſtellenden Kraft der Welt poſitiv und deutlich hinaus zu denken, der wird die Nothwendigkeit gewahr, daß ſie in einem Subjecte ſeyn müſſe. Und da er kein anders als den Körper hat kennen lernen: So fällt er leicht darauf, daß die Seele eine anklebende Form des Körpers ſey, welches der Materialiſmus iſt, ob er wohl unter prächtigen Worten, z. E. daß man die Seele vor immaterial halte, verſtecket wird. 5) Manche ſetzen die Ideen auſſerhalb der Seele, und geben ſie vor etwas aus, welches die Seele nur betrachte, und zu ihrem Gebrauche

Ob man gar nicht wiſſe, was die Seele ſey.

Ob man ſich die Seele nur als eine Kraft vorſtellen dürfe.

Ob die Ideen auſſer der Seele ſeyn können.

brauche anwende. Hiermit wiſſen ſie in der That ſelbſt nicht, was ſie wollen, wie im folgenden § 443 weiter erhellen wird. Sie bedenken auch nicht, daß das Betrachten nur einer denkenden Subſtanz, das iſt einer ſolchen, welche Ideen hat, zugeſchrieben werden kan, gleichwie auch der Gebrauch der Ideen, den ein denkendes Weſen machen ſoll, vorausſetzet, daß es dieſelben hat, und nach gewiſſen Zwecken, das iſt nach Maßgebung anderer Ideen, nach denen der Geiſt wirket, verändert oder verknüpfet. Gleichwol laſſen ſie hiermit den Hauptſatz von dem weſentlichen Unterſchiede der Idee und der Bewegung aus der Acht § 429. Und wollten ſie auch gleich vielleicht die Ideen vor ein mittleres Ding zwiſchen Subſtanz und Eigenſchaft ausgeben: So wären das erſtlich leere Worte, und etwas, das mit der Ontologie ſtritte, und welches alle vernünftige Unterſuchung von den Wirkungen des Verſtandes aufhübe, und hiernächſt würde dadurch doch denen angeführten Gegengründen weder ausgewichen noch abgeholfen. Mithin wird zuletzt daraus folgen, daß die Ideen, wenn ſie nicht in dem Geiſte ſeyn ſollen, Körper oder Bewegungen ſeyn müſſen. Von eben dem Schrot und Korne ſind auch alle die ſeltſamen Meinungen, vermöge welcher eine Herüberſchickung der Ideen von den Körpern in die Werkzeuge der Empfindung, in das Gehirne, in das

Blut, oder auch in die Seele, und überhaupt aus einer Subſtanz in die andere, geſetzet wird. 6) Dem vorigen Irrthume iſt ein anderer ähnlich, wenn gewiſſe Leute die Imagination vor eine Materie, und vor eine von der Seele unterſchiedene Subſtanz gehalten wiſſen wollen, dargegen das ſchon angeführte ebenfalls gilt. 7) Nicht weniger iſt es eine unerträgliche Verwirrung, und welche auf den Materialiſmum hinauskömmt, wenn die unterſchiedenen Kräfte und Fähigkeiten der Seele in unterſchiedene Theile des Leibes geſetzet werden. Z. E. die Alten haben die vördern Kammern des Gehirnes vor den Sitz des ſenſus communis, die hintern vor den Sitz des Gedächtniſſes, und eine erdichtete mittlere Kammer vor den Sitz des Iudicii, welches von dar aus Betrachtungen über die Vorſtellungen aus dem vördern und hintern Kammern anſtelle, ausgegeben. Andere haben die Qvartiere anders ausgetheilet, und Willis hat den allgemeinen Verſtand in dem corpore ſtrinto, die Einbildungskraft in dem corpore calloſo, und das Gedächtniß in der ſubſtantia corticali des Gehirnes geſetzet. * Den Willen ſetzen manche ins Herz, und die mancherley Affecten in verſchiedene Theile des Leibes. Diejenigen müſſen ſehr undeutlich denken, welche keine Materialiſten ſeyn wollen, und doch dergleichen nachſagen können. Denn wenn ge-

Ob die Imagination etwas materiales iſt.

Ob Verſtand und Wille, und was darzu gehöret, ſich in beſondern Theilen des Leibes befindet.

* Winslow anat. Tom. IV. Tr. de la Tête. p. m. 189.

gewiſſe Theile des Leibes das Subjectum von den Kräften und Eigenſchaften ſeyn ſollen, welche wir der Seele zuſchreiben: So iſt iſt die Seele entweder körperlich, und beſtehet aus dieſen Theilen zuſammengenommen, wiefern dadurch die beniehmten Wirkungen beſtimmet werden; oder ſie iſt eine Eigenſchaft und Folge von dem Baue des Leibes: und in beyden Fällen iſt der Materialiſmus da. Soll demnach derſelbe nicht erfolgen: So muß man es nur ſo meinen, daß in denen bemeldeten Theilen des Leibes die nächſten Bedingungen von der Wirkſamkeit gewiſſer Seelenkräfte zu ſtande kommen, oder daß ſich daſelbſt die Wirkungen davon zunächſt oder am meiſten äuſſern. In ſolchem Falle aber bleiben die vorhin angeführten Ausdrückungen doch allezeit unrichtig, und ob die Hypotheſes wahr ſind, muß erſt unterſuchet werden. Man wird ſie aber ordentlicher Weiſe falſch, oder doch unerweislich, finden. Die tropiſchen Redensarten der Sprache, ſonderlich der älteſten Sprachen, welche aus Mangel der Worte, oder durch ein Spiel des Witzes, die Benennungen der Eigenſchaften und Wirkungen des Gemüthes von den Theilen des Leibes entlehnen, darinnen man merkliche Wirkungen davon wahrnahm, oder wahrzunehmen glaubte, verführen theils manche, theils werden ſie von unvorſichtigen oder übel geſinnten übel gedeutet. 8) Diejenigen, welche die

Ob durch die Zuſammen-

fügung verſchiedener Theilgen ein Thier erzeuget wird.

die Erzeugung der Thiere der Wärme und Feuchtigkeit zuſchreiben, als welche aus denen ſpirituöſen, ſalzigen und andern Theilgen den organiſchen Körper zuſammenſetzen ſoll, oder auch diejenigen, welche den Urſprung der Thiere von der Miſchung verſchiedener Saamentheilgen, welche unbegreiffliche anziehende Kräfte und Verhältniſſe gegen einander haben ſollen, herleiten, oder welche zu dem Ende das Nichts ſagende Wort einer organiſirenden Materie an ſtatt der Urſache anführen, hingegen ſich ſowohl der Präformation und Auswickelung, als der Bildung des organiſchen Leibes durch Beywirkung der Seele, widerſetzen, und was dergleichen mehr iſt, verbergen unter ſolchen Hypotheſen gemeiniglich den Materialiſmum, und man kan ihnen gar ſelten zutrauen, daß ſie in die Maſchine, welche ihr Wahn aus ſo unzureichenden oder ganz erdichteten Urſachen zuſammenfüget, eine anders woher geholte Seele hineinführen.

Ob alle Dinge eine Art von Leben und Empfindung haben.

Endlich 9) ſteckt auch ein heimlicher Materialiſmus hinter dem Vorgeben der meiſten, welche allen Dingen ein Leben und eine Art von Empfindung zuſchreiben. Denn wenn Empfinden nicht bloß ſo viel heiſſen ſoll, als ſich leidend verhalten, oder zu gewiſſen Veränderungen leidend beſtimmet werden, welches ein Misbrauch des Wortes wäre, und gar nichts ſagte, was zur Sache gehörte: So wird ihre Meinung ſeyn müſſen,

daß

daß in allen Körpern unter gewiſſen Bedingungen Ideen, und wenigſtens dunkele Vorſtellungen entſtünden. Hierdurch aber verwandeln ſie entweder die ganze körperliche Welt in einen Haufen Geiſter, und erklären jedes Element vor ein denkendes Weſen, obwohl vielleicht vor einen Geiſt von ſehr unedler Art § 434. Dieſes kan ihnen aber eigentlich nichts helfen, weil ſie bey den Wirkungen in denen Körpern hiermit doch noch keine Urſache von der gemeinſchaftlichen Wirkung und Vereinigung vieler Millionen zu gewiſſen Wirkungen, und zumal zu den regelmäßigen Bildungen der organiſchen Körper haben, welche die Natur hervorbringet, auch weder von Geſetzen noch Werkzeugen der Empfindung vor dieſelben irgend etwas verſtändliches und eintreffendes anzugeben vermögen. Oder ſie müſſen die Empfindungen ſelbſt und alles davon ferner abhangende erdichtete Leben vor eine Folge gewiſſer Bewegungen und Verbindungen der kleinſten Theilgen ausgeben, welches eben der Hauptirrthum der Materialiſten wäre.

§ 440.

Ob diejenigen Materialiſten ſind, welche ſagen, daß die Seele einen Raum erfülle.

Hingegen iſt es ungegründet, wenn man vorgiebt, daß diejenigen die Seele zur Materie, oder ſich materialiſtiſcher Irrthümer theilhaftig machten, welche ſagen, daß die Seele einen Raum einnehme, beweget und berüh-

berühret werde, und auch andere Dinge berühren könne, und daß ſie nicht etwan in einem mathematiſchen Puncte § 115 exiſtire. Dieſe Beſchuldigung gründet ſich darauf, daß man das Weſen der Materie in der Ausdehnung ſuchet, und gleichwohl nicht die philoſophiſche, ſondern die mathematiſche Ausdehnung § 108, 114 meinet, welche doch ein bloſſer Begriff iſt, und kein reales Object betrachtet. Es iſt beydes unrichtig, ſo wohl daß man das Weſen der Materie in der Ausdehnung ſetzet, als daß man die Bedeutung des Wortes Ausdehnung im philoſophiſchen Verſtande mit der im mathematiſchen Verſtande verwirret. Man läßt ſich hier durch willkührliche Begriffe verführen. Und indem man dem Differentialweſen der Geiſter nachſinnet: So vergißt man darüber auf das Generalweſen § 364 Achtung zu geben, welches alle endliche Subſtanzen gemein haben müſſen. Dieſes iſt bey denenjenigen ſo viel weniger zu verwundern, welche die Natur eines metaphyſiſchen Subjects und die Abſtracta der Exiſtenz nicht fleißig zu erwegen, ſondern nur auf die Abſtracta des Weſens zu ſehen pflegen, darinnen ſich leichter als bey jenen fortkommen läßt, und wodurch einem unvermerkt die Art zu denken fremde wird, nach welcher jene betrachtet ſeyn wollen.

Das

Das II Capitel.

Von den Eigenſchaften eines Geiſtes überhaupt.

§ 441.

Ein Geiſt iſt eine Subſtanz, welche denken und wollen kan § 434, 362. Die ganze Kraft zu denken in einem Geiſte heiſſet zuſammen genommen, der **Verſtand** deſſelben. Die Grade der Vollkommenheit des Verſtandes können ſehr mannigfaltig ſeyn. Ein Verſtand, welcher ſo viel Vermögen hat, daß er Wahrheit mit Bewußtſeyn erkennen kan, heiſſet **Vernunft**. Wir haben alſo hier das Wort Verſtand in der weiten Bedeutung genommen. Und man muß dieſelbe mit derjenigen engern Bedeutung nicht verwirren, da der Verſtand denen äuſſerlichen Sinnen nebſt dem Gedächtniß und Ingenio entgegen geſetzet wird.

Was Verſtand und Vernunft heiſſet.

§ 442.

Darzu alſo, daß man einer Subſtanz den Verſtand in der weiten Bedeutung, oder eine **verſtehende Kraft** beylegen kan, wird nichts weiter erfordert, als daß ſie der Ideen fähig iſt. Zu einer Vernunft aber ſind überhaupt in einem endlichen Geiſte fol-

Was zum Weſen der Vernunft in einem endlichen Geiſte erfordert wird.

folgende Stücke nöthig. Es müſſen 1) Ideen da ſeyn oder entſtehen können. Sie müſſen 2) mit einer Beſtändigkeit fortdauren können. 3) Der Geiſt muß ſich ihrer bewußt ſeyn. 4) Er muß abſtrahiren, d. i. das Mannigfaltige in ſeinen Begriffen zergliedern können. 5) Gott muß die Möglichkeit Ideen zu denken, zu trennen oder zu verbinden, alſo eingerichtet haben, daß darinnen die Kennzeichen der Wahrheit liegen, dergeſtalt daß der Geiſt, wenn und wiefern er dem Weſen ſeines Verſtandes folget, Wahrheit erkennet, und ſeine Erkenntniß in ſo weit ſo zu reden ein Abdruck von dem göttlichen Verſtande iſt.

§ 443.

Eine iedwede Idee iſt eine Thätigkeit.

Eine iedwede Idee iſt eine Thätigkeit. Denn wäre ſie ein Leiden: So wäre ſie entweder ein Effect von einer von auſſen kommenden, oder von einer innerlichen Thätigkeit. Wäre ſie ein Effect von einer äuſſerlichen Thätigkeit eines andern Geſchöpfes: So müßte ſie, weil kein Geſchöpfe in das andere anders als durch Bewegung wirken kan § 362, entweder ſelbſt eine Bewegung oder ein adäquater Effect einer Bewegung ſeyn. Beydes aber iſt unmöglich § 429. Wäre ſie ein Leiden, welches von der Action einer innerlichen Kraft des Geiſtes herkäme: So wäre dieſelbe Kraft entweder eine Bewegungskraft oder eine andere

andere geiſtige Kraft. Wäre ſie eine Bewegungskraft, ſo käme man wiederum auf das vorige. Eine andere geiſtige Kraft aber kan es deßwegen nicht ſeyn, weil alle Thätigkeiten eines Geiſtes, welche nicht ſelbſt Ideen ſind, ſchon die Ideen vorausſetzen. Folglich iſt eine iede Idee ſelbſt eine geiſtige Thätigkeit. Jedoch wird hiermit nicht geleugnet, daß Gott unmittelbar Ideen in einem Geiſte hervorbringen könne, dabey ſich denn der Geiſt in Abſicht auf die wirkende Allmacht Gottes leidend verhält. Denn auf Gott ſchicket ſich der angegebene Grund nicht, aus welchem wir ſchloſſen, daß keine Idee durch die Action eines Geſchöpfes in einem Geiſte als ein adäquater Effect verurſachet werden könne. Denn Gott wirket nicht durch Bewegung § 313. Er kan alſo in einem Geiſte den nächſten Grund zu einer determinirten Idee hervorbringen, oder wenn derſelbe ſchon vorhanden, und alſo die Idee in actu primo § 64 ſchon da war: So kan er durch ſeine Allmacht machen, daß ietzo die Thätigkeit in actu ſecundo entſtehet. Ferner wird auch hierdurch nicht geleugnet, daß eine Idee, wenn ſie gleich eine Thätigkeit iſt, durch andere geiſtige Thätigkeiten verändert und modificiret werden kan. Denn dieſes widerſpricht dem Begriffe der Thätigkeit eines endlichen Dinges nicht. Man kan es ſich dieſes mit einem körperlichen Exem-

Doch kan Gott in den endlichen Geiſtern unmittelbar Ideen hervorbringen.

Ferner kan eine Idee durch eine andere geiſtige Thätigkeit verändert und modificiret werden.

pel erläutern. Z. E. die Bewegung des Feuers iſt eine Thätigkeit. Man kan aber vermittelſt eines Röhrgens in die Flamme blaſen, und Glasröhrgen damit zuſchmelzen. Alsdenn aber wird die Thätigkeit des Feuers dem Grade und der Richtung nach verändert und modificiret. Endlich ſtehet auch dem Satze, daß eine iedwede Idee eine Thätigkeit iſt, dieſes nicht im Wege, daß die Entſtehung, der Grad der Lebhaftigkeit, und die Fortdauer derſelben an gewiſſe von auſſen kommende Bedingungen, welche Veränderungen in dem Zuſtande des Subjectes der Geiſter ſind, gebunden ſeyn können. Dabey ſich demnach der Geiſt leidend verhält, und zu derjenigen Thätigkeit, welche die Idee ausmacht, leidend determiniret wird § 74. Und mehr als ſo viel darf man auch nicht darunter verſtehen, wenn z. E. geſagt wird, daß die äuſſerlichen Empfindungsideen ein Leiden des Verſtandes ſind.

Der Verſtand kan auch durch äuſſerliche Bedingungen darzu leidend determiniret werden.

§ 444.

Der Verſtand eines endlichen Geiſtes, der vernünftig iſt, iſt nicht eine einzige phyſicaliſche Grundkraft.

Der Verſtand eines vernünftigen aber endlichen Geiſtes iſt nicht eine einzige Grundkraft § 70, ſondern man muß ſich denſelben als einen Inbegriff gewiſſer Grundkräfte und gewiſſer daraus hergeleiteter Kräfte § 70 und Vermögen § 71 vorſtellen, welche aber alles dieſes mit einander gemein haben, daß ſie in einer Art zu

den=

denken beſtehen, und zu Beförderung einer Erkenntniß der Wahrheit mit Bewußtſeyn gemeinſchaftlich wirken. Ich räume zwar gerne ein, daß ſich die allererſten Grundkräfte unſers Verſtandes der Zahl nach unmöglich ausmachen laſſen. Es iſt doch aber ſo viel gewiß, daß wir den Kennzeichen der Grundkräfte § 71-78 zuwider handeln würden, wenn wir die Vernunft eines endlichen Geiſtes vor eine Kraft halten wollten, welche ihrer Natur nach nur eine einzige ſey. Denn wir müſſen entweder ſagen, die Grundkraft ſey die Kraft zu denken, oder Wahrheit zu erkennen überhaupt, und alles, was im Verſtande vorkommt, wären nur Determinationen davon. Dieſes letztere iſt zwar wahr, weil aber die Actionen und Veränderungen des Verſtandes mehr als der Direction und dem Grade nach unterſchieden ſind: So wäre die angegebene Kraft nur eine bloſſe Generalkraft, noch nicht aber eine wahre phyſicaliſche Grundkraft § 73, 78. Oder man müßte einen Verſuch thun, ob ſich aus irgend einem von denen § 442 angegebenen Stücken, welche zur Vernunft erfordert werden, die übrigen durch verſtändliche Effectus proximos cauſaliter herleiten lieſſen, oder ob ſie zum wenigſten ſo beſchaffen wären, daß man nicht wiſſen könnte, ob ſie ſich nicht bey genugſamer Erkenntniß des Weſens daraus dürften herleiten laſſen. Im erſten Falle

wäre

wäre man verſichert, daß man eine Grundkraft gefunden hätte, und im andern müßte man es dahin geſtellt ſeyn laſſen, ob nicht die Vernunft in einem endlichen Geiſte durch eine einzige Grundkraft möglich wäre § 72. Es gehet aber keines von beyden an. Die Kraft eine Idee fortzuſetzen kan zwar eine Determination von der Action ſelbſt ſeyn, welche die Idee ausmacht. Es ſcheinet auch, als habe das Vermögen zu abſtrahiren ſeinen Grund nur in einem höheren Grade der Vollkommenheit an derjenigen Thätigkeit, wodurch eine Idee in gewiſſen Arten von Geiſtern gedacht wird. Ich meine, es ſcheinet, daß die Fähigkeit die Begriffe zu zergliedern, und aus einer Idee zu mehrern von dem Mannigfaltigen, was in jener vorgeſtellet wurde und enthalten war, zu gelangen, nur auf einer gewiſſen Feinheit und innerlichen Vollkommenheit der urſprünglichen Denkungskräfte beruhet, vermöge welcher die denkende Kraft diejenige Idee, welche durch ſie möglich iſt, ſogleich mit einem gewiſſen Grade der innerlichen Vollſtändigkeit, und der Fähigkeit vielfach zu wirken, hervorbringet. Und wenn dieſes iſt: So kan man daraus nicht auf beſondere Grundkräfte ſchlüſſen § 77. Allein es iſt erſtlich zu bedenken, daß da iedwede Idee eine Action iſt, und gleichwohl immer in einer Idee etwas anderes als in der andern vorgeſtellet wird, daß, ſage ich, die nächſten Actionen einer Grundkraft

Die Mannigfaltigkeit der Ideen erfordert mehrere Kräfte.

kraft ſich nicht beſtändig ähnlich ſeyn würden, welches doch ſeyn muß § 73, wenn alle Ideen zunächſt als Thätigkeiten von einer einzigen Grundkraft abgiengen. Ich ſage zwar nicht, daß ſo viel Grundkräfte da ſeyn müßten, als Ideen vorhanden ſind. Denn zur Möglichkeit dererjenigen Ideen, welche ſich aus andern durch Zergliederung erkennen laſſen, ingleichen zur Zuſammenſetzung neuer Begriffe aus denen ſchon vorhandenen ſcheinet keine neue Grundkraft erfordert zu werden. Man kan aber daraus nur ſo viel ſchlüſſen, daß man nicht wiſſen könne, wieviel vorſtellende Grundkräfte in unſerem Verſtande vorhanden ſind. Mehr als eine aber muß da ſeyn, weil wir Dinge von ganz unterſchiedener determinirten Beſchaffenheit denken können. Ferner verdienet inſonderheit das Bewußtſeyn viel Aufmerkſamkeit. Denn dadurch kömmt zu der Action, wodurch ein Object vorgeſtellet wird, etwas hinzu, welches in der Vorſtellung des Objects gar nicht enthalten iſt. Durch das Bewußtſeyn haben wir von unſern Gedanken ſelbſt eine Vorſtellung. So wenig nun die Sonne ſelbſt, und die Vorſtellung der Sonne, einerley iſt: So wenig kan auch die Idee der Sonne, d. i. die Action, wodurch ſie gedacht wird, mit derjenigen Vorſtellung einerley ſeyn, wodurch die vorige Action ſelbſt gedacht wird. Denn wie die Sonne das Object der Idee von der Sonne iſt: So iſt die

Ingleichen das Bewußtſeyn.

Idee von der Sonne beym Bewußtſeyn wiederum das Object derjenigen Idee, wodurch ſie ſelbſt vorgeſtellet und gedacht wird. Man wird dahero zugeben müſſen, daß das Bewußtſeyn eine beſondere Grundkraft erfordere, wodurch es möglich iſt. Diejenigen bedenken alſo das Wunderbare in dem Bewußtſeyn nicht genugſam, welche daſſelbe ſo ſchlecht tractiren, daß ſie vor bekannt annehmen, daß eine iedwede Idee bey einem gewiſſen Grade der Lebhaftigkeit das Bewußtſeyn mit ſich bringe. Sehen wir denn nicht, daß z. E. in der Raſerey die Ideen auf das lebhafteſte, und doch ohne Bewußtſeyn, wirken? Eben ſo wenig kan man denenjenigen Recht geben, welche das Bewußtſeyn aus der Unterſcheidung der Begriffe herleiten. Sie haben ſich dadurch verführen laſſen, daß ſie gefunden, daß das Bewußtſeyn und die Unterſcheidung allezeit beyſammen ſind. Allein wir ſind uns der Dinge nicht darum bewußt, weil wir ſie unterſcheiden, ſondern darum können wir ſie allererſt unterſcheiden, weil wir uns bewußt ſind. Das Bewußtſeyn iſt der Natur nach eher als das Unterſcheiden, und iſt eine von den wirkenden Urſachen des Unterſcheidens. Man verwirre nur die beyden Zuſtände nicht mit einander, da in einem Geiſte nur unterſchiedene Dinge vorgeſtellet werden, und da er ſie ſelbſt unterſcheidet. Wenn wir ſagen, wir unterſcheiden Dinge, ſo heißt dieſes ſo viel, als wir

Manche überſehen das Wunderbare in dem Bewußtſeyn.

Ob das Bewußtſeyn aus dem Unterſcheiden entſtehe.

Was es heißt, wenn man ſagt, wir unterſcheiden die Dinge.

wir ſind uns des Unterſchiedes derſelben bewußt. Daher das Unterſcheiden allererſt durch die Abſtractionskraft, und durch die Kraft des Bewußtſeyns, möglich wird. Die Begriffe aber bleiben unterſchieden, wir mögen uns ihres Unterſchiedes bewußt ſeyn oder nicht. Daraus allein aber wird noch kein Bewußtſeyn, ſie mögen auch noch ſo lebhaft vorgeſtellet werden, weil das Object einer Idee kein zureichender Grund von der Idee, wodurch es vorgeſtellet wird, ſeyn kan, wenn nicht die Idee durch eine von dem Object unterſchiedene geiſtige Grundkraft gewirket wird. Unterdeſſen da alle Ideen Thätigkeiten ſind § 443, von denen hernach andere Wirkungen abhangen: So müſſen unterſchiedene Ideen auch unterſchiedene Wirkungen nach ſich ziehen, wenn ſich gleich der Geiſt ihres Unterſchiedes nicht bewußt iſt, oder auch wohl gar die Kraft des Bewußtſeyns nicht beſitzet. Man kan ſolches an kleinen Kindern deutlich wahrnehmen. Hierbey muß ich im Vorbeygehen erinnern, daß wenn recht erwogen würde, daß das Bewußtſeyn beſondere Grundkräfte voraus ſetze, man nicht ſo freygebig ſeyn würde, auch denen Beſtien ein Bewußtſeyn zuzuſchreiben, welches man doch zur Möglichkeit ihrer Handlungen gar nicht brauchet. Die Beſtien haben unterſchiedene Ideen, daher werden ſie dadurch zu unterſchiedenen Handlungen deter-

Wie unterſchiedene Ideen unterſchiedene Wirkungen nach ſich ziehen, auch ohne daß ſie der Geiſt mit Bewußtſeyn unterſcheidet.

miniret, ſo wie es der phyſicaliſche Unterſchied der Ideen, von welchen alſo auch unterſchiedene Wirkungen abhangen, mit ſich bringet. Man kan aber daraus eben ſo wenig folgern, daß ſie ſich ihrer ſelbſt oder des Unterſchiedes ihrer Ideen bewußt ſind, als iemand vorgeben wird, daß wir uns unſerer gleich in unſerer erſten Kindheit bewußt geweſen ſind, da wir doch ebenfalls ſchon nach Ideen gehandelt haben. Die unterſchiedenen Ideen wirken in ihnen als unterſchiedene phyſicaliſche Urſachen. Es gehet damit eben ſo zu, als wie in einer Kugel, welche in zwey Directionslinien geſtoſſen wird, zwey unterſchiedene bewegende Kräfte wirken, ohne daß ſie deßwegen die Kugel ſelbſt unterſcheidet; nur daß die wirkenden Urſachen hier bewegende Kräfte, in den Seelen der Beſtien aber ſolche Thätigkeiten ſind, welche in Ideen beſtehen oder darnach wirken. Uebrigens geſchähe es ohne meine Schuld, wenn iemand aus den behaupteten unterſchiedenen Kräften und Actionen der Seele eine Zuſammenſetzung derſelben ſchlüſſen wollte. Denn man muß ſich eine Idee nicht als eine beſondere Subſtanz, auch nicht als eine Bewegung vorſtellen, welche ihr beſonderes Theilgen und Räumgen in der Subſtanz einnehmen müßte. Dieſes wären lauter materialiſtiſche Begriffe, welche ſchon widerlegt ſind § 435 ꝛc. Wenn man dieſelben ableget, und bey einer Idee nichts mate-

Ob aus der Vielheit der Kräfte und Thätigkeiten in der Seele eine Zuſammenſetzung folget.

materiales zu denken begehret: So erfolget aus der Mannigfaltigkeit der geiſtigen Kräfte und ihrer Actionen keine Zuſammenſetzung der Subſtanz, ſondern nur eine mannigfaltige Thätigkeit, und eine die Materie weit überſteigende Vollkommenheit des Subjectes und ſeines Weſens.

§ 445.

Was der Wille im weiten Verſtande iſt.

Die Kraft eines Geiſtes nach ſeinen Ideen zu handeln heißt der **Wille**. Es wäre zu frühzeitig, wenn ich gleich in der erſten Definition des Willens ſagen wollte, er ſey die Kraft das Gute zu begehren und das Böſe zu verabſcheuen. Denn das Begehren und Verabſcheuen muß nun allererſt erkläret werden. Die Güte und Bösheit aber beſtehet in dem Verhältniß der Sache gegen einen Willen § 195, und ſetzet alſo den Begriff des Willens ſchon voraus. Das Wort Wille wird hier in der weiteſten Bedeutung genommen, wie er allen, auch den unedelſten, Geiſtern zukommt. Es erfordern dieſes eben die Gründe, um welcher willen wir die Bedeutung des Wortes Verſtand haben erweitern müſſen § 434, 441. Ein iedweder Geiſt hat einen Willen, weil ſonſt ſeine Ideen ohne Zweck da wären § 434. Eine iedwede Thätigkeit des Willens ſetzet ſchon den Verſtand voraus, und irgend eine Vorſtellung des Verſtandes muß die cauſa exemplaris ſeyn, nach welcher ſie wirket. Der Verſtand alſo und die Vor-

Der Wille ſetzet den Verſtand voraus, und man nennet ihn deßwegen eine blinde Kraft.

ſtellungen deſſelben ſind ein unentbehrlicher Grund der Möglichkeit zu einem iedweden Wollen. Und dieſes ſoll die Meinung des Satzes ſeyn, wenn man ſaget, der Wille ſey eine blinde Kraft, welches aber von vielen übel verſtanden und gemisbrauchet wird.

§ 446.

Der Wille endlicher Geiſter erfordert beſondere und von dem Verſtande unterſchiedene Grundkräfte.

Der Wille endlicher Geiſter erfordert beſondere und von dem Verſtande unterſchiedene Grundkräfte, welche aber die Actionen des Verſtandes, vermöge des Satzes vom Widerſpruche, als ein *Correlatum* **voraus ſetzen, und welche zu denen Thätigkeiten des Verſtandes die ihrigen dergeſtalt hinzu ſetzen, daß dadurch vorgeſtellte Handlungen des Geiſtes wirklich werden, von denen hernach wiederum mancherley Folgen abhangen.** Denn geſetzt, Denken und Wollen käme von einer einzigen Grundkraft her, oder wenigſtens dependirte das Wollen gänzlich mit von denenjenigen Grundkräften, welche den Verſtand zuſammen genommen ausmachen § 444: So müßte entweder das Wollen nur eine Art vom Denken ſeyn, welche etwan von andern Arten des Denkens dem Innhalte, der Direction oder dem Grade nach unterſchieden wäre; oder das Wollen müßte ein adäquater Effect vom Denken, nemlich etwan von gewiſſen Arten des Denkens, ſeyn. Es iſt aber beydes widerſprechend.

chend. Das Wollen vor eine Art vom Denken zu halten, widerſpricht unſrer innerlichen Erfahrung. Denn wir ſind uns bewußt, daß wir bey dem Wollen uns etwas anderes, als bey dem Denken, vorzuſtellen genöthiget ſind. Wir können ja etwas denken, was wir nicht wollen. Und wenn wir etwas wollen, ſo denken wir es zwar auch, wir ſind uns aber wohl bewußt, daß das Wollen und Denken, auch wenn es mit einerley Objecte zu thun hat, unter ſich nicht einerley ſey, ſondern daß die Gedanke von der Sache vorhanden ſeyn könnte, wenn gleich das Wollen derſelben nicht da wäre, oder wiederum aufhörete. Ferner iſt es auch unmöglich, daß das Wollen ein adåquater Effect vom Denken ſeyn kan. Denn es wäre in dem Effecte mehr als in der Urſache § 78; indem aus der denkenden Kraft, ſo lange nicht auſſer derſelben noch eine andere angenommen wird, nichts anderes als ein bloſſes Denken als möglich begriffen werden kan. Diejenigen, welche dieſes nicht einräumen wollen, pflegen ſich nicht weiter einzulaſſen, als daß ſie ſagen, das Wollen entſtehe aus der Vorſtellung des Guten, und aus dem Beſtreben des Verſtandes nach neuen Empfindungen, wie ſie es nennen, oder, wie es beſſer heiſſen ſollte, nach neuen Gedanken. Es wird aber hierbey gar vielerley verſehen. Denn erſtlich ſetzet die Güte, und alſo auch die

Ob das Wollen aus der Vorſtellung des Guten und aus dem Beſtreben des Verſtandes nach neuen Gedanken entſtehet.

Vorſtellung des Guten, den Willen ſchon voraus § 195. Hiernächſt wenn man auch darauf noch nicht ſehen wollte: So muß genauer beſtimmet werden, was unter dem Beſtreben nach neuen Gedanken gemeinet ſeyn ſoll. Meinet man die Einbildungskraft § 426: So iſt zwar dieſelbe etwas, welches im Verſtande iſt. Allein dergleichen Fortgang von einer Idee zur andern, da einem nur bey einer immer wieder eine andere einfällt, und der Verſtand ohne Unterlaß thätig iſt, aus ſeinen Vorſtellungen gleichſam andere zu zeugen, nennet man kein Wollen. Wer hat iemals die Einfälle des Verſtandes unter die Arten des Wollens gerechnet? Wenn man ordentlich meditiret, das iſt, wenn man nach einer Idee, die man ſchon zuvor hat, oder nach einem Zwecke, die Gedanken zuſammen ordnet, und von dem, was uns beyfällt, indem wir nachſinnen, nur das, was hieher gehöret, beybehält: So iſt zwar ein ſolches Beſtreben nach neuen Gedanken da, welches von einem Wollen regieret wird, aber die Folge der Gedanken ſelbſt im Verſtande, und die Verknüpfung der Ideen, wodurch uns eine bey der andern beyfällt, iſt kein Wollen. Ferner iſt zwar auch vor ſich und aus unſerm Begriffe ſelbſt klar, daß bey iedwedem Wollen in uns ein Beſtreben entweder nach der Fortdauer gewiſſer Empfindungen oder Vorſtellungen, oder nach neuen Gedanken, vorhanden ſeyn müſſe, weil an-

anders gar keine nach Ideen wirkende Beſtrebung gedacht werden kan. Allein man muß wenig Aufmerkſamkeit mitbringen, wenn man nicht gewahr wird, daß alsdenn auch etwas mehreres, als das zum Verſtande gehörige Beſtreben der Einbildungskraft nach neuen Begriffen, da ſey. Will man aber etwan die Wahrheits- und Neubegierde ſelbſt mit zum Verſtande rechnen, um beſſer zu rechte zu kommen: So verwirret man den Willen mit dem Verſtande, anſtatt daß man die Möglichkeit deſſelben erklären ſollte, und man könnte auch hernach mit eben ſo viel Rechte alle Begierden mit zum Verſtande rechnen. Alsdenn verſtünde man aber unter dem Verſtande etwas anderes als die denkende Kraft, und verlieſſe den ſtatum controuerſiae, geſtünde aber auch hiermit, daß ſich aus denen denkenden Kräften, wenn nicht beſondere Grundkräfte noch hinzu kommen, kein Wollen als möglich begreiffen laſſe. Wiewohl viele unterſuchen die Sache ſo genau nicht, ſondern ſagen nur überhaupt, das Wollen entſtehe aus der Vorſtellung des Guten, und beruffen ſich dabey auf die Erfahrung, werden auch der Mangelhaftigkeit ihrer Erklärung ſelbſt nicht einmal gewahr. Allein es iſt augenſcheinlich, daß hiermit der vorhabenden Frage nicht genug geſchehe. Die Erfahrung lehret nichts weiter, als daß ein ſchon vorhandener Wille dadurch erwecket und auf ein Object gerichtet werde, wenn

es der Verſtand als gut vorſtellt. Hiermit iſt aber nicht dargethan, daß der Verſtand die adäqvate Urſache vom Wollen ſey, welches vielmehr dem Weſen des Verſtandes widerſpricht. So lange man nicht begreifflich machen kan, wie das Wollen durch die denkende Kraft möglich ſey: So hat man dadurch nicht bewieſen, daß keine beſondere Grundkraft darzu nöthig ſey, wenn man nur ſaget, es entſtehe daraus § 73, wovon wir hingegen die Unmöglichkeit gezeigt haben. Folglich iſt gewiß, daß das Wollen auſſer der denkenden Kraft noch eine oder etliche beſondere Grundkräfte in einem Geiſte voraus ſetze.

§ 447.

In einem ieden Geiſte müſſen gewiſſe Grundtriebe oder Grundbegierden ſeyn.

Weil das Wollen nur ein allgemeiner Begriff iſt; eine wollende Kraft aber etwas determinirtes, d. i. etwas ſolches ſeyn muß, welches ſeine innerliche Vollſtändigkeit hat § 24: So läßt ſich keine wollende Kraft denken, welche nicht in einem Beſtreben, oder in einer Möglichkeit zu einer Art von Handlungen, beſtehet, welche auf gewiſſe Ideen des Verſtandes, als auf ihr Object, gerichtet oder daran gebunden iſt § 65. Selbſt die Möglichkeit etwas zu wollen wäre noch etwas unbeſtimmtes, ſo lange nicht gewiſſe Beſtrebungen geſetzt werden, vermöge welcher etwas gewollt wird, und unter denen hernach gewehlet werden kan. Folglich müſſen iedwedem Willen gewiſſe Beſtrebungen weſentlich

ſeyn,

ſeyn, vermöge welcher er gewiſſe vorgeſtellte Handlungen ſtets verrichtet, oder bey gewiſſen Umſtänden zu verrichten in Bemühung iſt. Ein fortdaurendes Beſtreben eines Willens heißt ein **Trieb** oder **Begierde**. Wenn er nicht wiederum von einem andern ein Theil, Umſtand oder Folge iſt § 76, 77: So iſt er ein **Grundtrieb** oder **Grundbegierde** im engern Verſtande. Folglich müſſen in iedwedem Willen ein oder etliche Grundtriebe ſeyn. Indem die Grundbegierden auf die Wirklichkeit eines Objects oder auf die Vereinigung mit demſelben gehen: So entſtehet die **Verabſcheuung** des Gegentheils als ein Nebenumſtand zugleich daraus. Weil die Actionen einer Grundbegierde dem Grade und der Richtung nach unterſchieden ſeyn können; ohne daß eine neue Grundkraft darzu nöthig iſt § 73: So wird durch wenige Grundbegierden eine unbeſchreibliche Mannigfaltigkeit von Actionen und Veränderungen des Willens möglich. Man ſiehet auch, da die Grundbegierden zum Weſen des Geiſtes gehören, daß auch die zu ihnen gehörigen Ideen, welche das correlatum derſelben ſind, dem Geiſte weſentlich ſeyn müſſen. Die Grundtriebe ſelbſt, welche Gott in einen Geiſt leget, müſſen nach denen Endzwecken eingerichtet werden, welche er durch das Weſen deſſelben Geiſtes befördert wiſſen will. Wenn dahero zwo Geiſter zu einerley Endzwecken dienen ſollen: So müſſen ſie entweder in

Wie die Verabſcheuung entſtehet.

Durch wenige Grundbegierden wird vielerley Wollen möglich.

Wie die Grundbegierden in den Geiſtern unterſchieden ſeyn müſſen.

Anſehung der Grundbegierden einander ähnlich ſeyn, oder die Unähnlichkeit muß in den Zweck keinen Einfluß, und doch ſonſten einen vernünftigen Grund haben. Wenn aber in denen nächſten Zwecken, welche Gott durch einen Geiſt möglich gemacht wiſſen will, ein Unterſchied iſt: So muß auch Gott dem einen Geiſte andere Grundbegierden als dem andern geben.

§ 448.

Wie das Angenehme und Unangenehme entſtehet, und wie dadurch die Geiſter zum Beſtreben nach demſelben oder wider daſſelbe veranlaſſet werden.

So bald in einem Geiſte Grundbegierden geſetzt werden: So kan hernach der Zuſtand deſſelben denen Begierden gemäß, oder zuwider, oder gleichgültig ſeyn. Er iſt ihnen gemäß, wenn dadurch das verlangte geſchiehet. Hingegen iſt er ihnen zuwider, wenn dadurch das Verlangte, wiefern es verlangt worden, verhindert wird, oder gar das Gegentheil davon geſchiehet. Alsdenn aber iſt etwas einer Begierde gleichgültig, wenn es ihr Object weder befördert noch hindert, und alſo demſelben entweder gar nichts angehet, oder es doch auf einer Seite nicht mehr befördert, als es auf der andern gehindert wird, oder umgekehrt. Dasjenige, was einer oder etlichen Begierden gemäß iſt, heiſſet **angenehm**. Was ihnen aber zuwider iſt, heiſſet **unangenehm**. Nun widerſpräche es ſich ſelbſt, wenn ſich eine Begierde nicht nach dem Angenehmen beſtreben, und von dem Unangenehmen zu entfernen in Bemühung ſeyn ſollte. Folglich machet die Empfindung des

Angenehmen einen Geiſt zur Bemühung nach demſelben geneigt. Die Empfindung des Unangenehmen aber verurſachet eine Bemühung, wodurch er daſſelbe nicht will. Es iſt dahero allen Geiſtern weſentlich, daß ſie eine Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen haben können. Es iſt auch dieſes hernach unausbleiblich, daß die Thaten der Geiſter nach Beſchaffenheit der empfundenen Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit, ſo oder anders gerichtet und modificiret werden. Es entſtehet aber hierbey ein beſonderer Vorzug in denenjenigen Geiſtern, welche die Kraft des Bewußtſeyns beſitzen, weil ſich dieſelben dadurch der Güte oder Bösheit ihres Zuſtandes bewußt werden, und dadurch des Genuſſes einer Glückſeligkeit, gleichwie auch der Unglückſeligkeit fähig ſind. Daher verdienet die Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen allererſt in den vernünftigen Geiſtern ein wahres **Vergnügen** und ein wahrer **Schmerz** genennet zu werden. Man hat ſich deßwegen in Acht zu nehmen, daß man nicht meine, daß den Beſtien eben ſo wie uns zu Muthe ſey, wenn man ſiehet, daß ſie nach der Vereinigung mit gewiſſen Objecten ſtreben, oder ſich davon entfernen, nachdem dieſelben mit ihren Begierden übereinſtimmen oder nicht. Denn die Begierden wirken in ihnen nur als phyſicaliſche Urſachen ohne Bewußt ſeyn, und es iſt hier dasjenige zu wiederholen, was vorhin von de-

Die vernünftigen Geiſter ſind nur eines wahren Vergnügens oder Schmerzens fähig.

denen Ideen derſelben § 444 geſagt worden.
Annehmlichlichkeit und Unannehmlichkeit iſt eine Folge von Verſtand und Willen zugleich.
Uebrigens erhellet, daß Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit, Vergnügen und Schmerz in denen Geiſtern eine ſolche Folge ſey, welche nicht anders als durch den Verſtand und Willen zuſammen genommen möglich iſt. Von der phyſicaliſchen Güte der Dinge, welche ſich auf die Uebereinſtimmung mit dem Willen der endlichen Geiſter gründet, wollen wir hier nicht noch noch einmal reden, weil ſchon § 199 davon gehandelt worden.

§ 449.

Der Wille der vernünftigen Geiſter muß über dieſes frey ſeyn.

Die Thätigkeiten ſo wohl der Grundkräfte des Verſtandes als der Grundbegierden ſind zwar Grundthätigkeiten, iedoch von der Art, daß ſie entweder beſtändig geſchehen, oder doch bey denen Umſtänden, da ſie geſchehen, nicht auſſen bleiben können § 81, 82. Es iſt aber noch eine höhere Art von Thätigkeit möglich, nemlich eine ſolche, vermöge welcher das Subject bey einerley geſetzten Umſtänden eine Action thun oder laſſen, oder anders richten kan § 82, 83. Gott kan alſo auch dieſelbe mit den Grundbegierden in dem Willen eines Geiſtes verknüpfen, da ſie denn die **Freyheit** genennet wird. Dieſe Kraft aber würde ohne allen Zweck ſeyn, und alle Regelmäßigkeit in der Welt aufheben, wenn ſie einem andern Subjecte, als denenjenigen Geiſtern verliehen würde, welche die letzten

Zwe-

Zwecke Gottes in der Welt ſind. Hingegen dieſen muß er ſie auch, wenn er einmal eine Welt erſchaffet, nothwendig beylegen, weil die vernünftigen und freyen Thaten der Geſchöpfe zu dem letzten formalen Endzwecke Gottes in der Welt gehören § 281, 283, 284. Der Wille der vernünftigen Geiſter muß demnach frey ſeyn. Jedoch iſt wegen der göttlichen Vollkommenheit weder Freyheit ohne Vernunft, noch ein vernünftiges Subject ohne Freyheit möglich.

§ 450.

Die Freyheit muß nur eine Kraft ſeyn, unter den Objecten der Begierden eines vernünftigen Geiſtes wehlen zu können.

Der freye Wille würde aber dennoch nichts regelmäßiges haben, und alſo zu den göttlichen Abſichten, vermöge deren er die weſentliche Vollkommenheit liebet § 283, nicht geſchickt, ſondern ihnen hinderlich ſeyn, wenn nicht die freyen Subjecte durch Bewegungsgründe regieret werden könnten, und eben deßwegen die Freyheit empfiengen, damit ſie unter den Bewegungsgründen wehlen, und ſich ſelbſt ein moraliſches Syſtema ihres Willenszuſtandes und der Folgen deſſelben abrichten könnten. Die Bewegungsgründe müſſen nur die freyen Thaten nicht völlig determiniren, ſondern nur den agirenden Geiſt zu etwas geneigt machen, dabey es hernach in dem Vermögen deſſelben ſtehen muß, dieſer Geneigtheit zu folgen, oder ſich zu widerſetzen, und unter zwey Thaten, darzu die Geneigtheit gleich war, ſich ſelbſt zu einer zu determiniren § 23,

23, oder auch bey ungleicher Geneigtheit dennoch nicht eben genöthiget zu ſeyn, dasjenige zu thun, worzu die ſtärkſte Neigung da war, ſondern dem ſchwächern Bewegungsgrunde gegen die phyſicaliſche Kraft des ſtärkern zu ſtatten kommen zu können. Sollen aber ſolche Bewegungsgründe möglich ſeyn, deren ganze Kraft nicht urſprünglich und einzig und allein von der Freyheit abhänget: So müſſen ſie in dem Zuſammenhange einer vorgeſtellten Sache mit gewiſſen Grundbegierden beſtehen, oder doch ihren letzten Grund darinnen haben; folglich darf die **Freyheit** nur eine Kraft ſeyn, unter denen Objecten der Begierden eines vernünftigen Geiſtes wehlen zu können.

Wie man ſich die Neigung zu gewiſſen Thun oder Laſſen vorſtellen ſoll, welche die Bewegungsgründe in einem freyen Subjecte veranlaſſen.

Die Neigung aber zu gewiſſem Thun oder Laſſen, welche in einem freyen Subjecte durch die Bewegunsgründe entſtehet, muß man ſich folgendergeſtalt vorſtellen. Da iedwede Begierde ein Beſtreben nach einem Objecte iſt, welches von dem Verſtande vorgeſtellet wird: So wird die Begierde determiniret, ihr Object daſelbſt zu ſuchen, wo der Verſtand vorſtellet, daß es zu finden ſey, und hingegen dasjenige zu verabſcheuen, wovon der Verſtand vorſtellet, daß es die Erfüllung der Begierde hindere. Der Grad der Wirkſamkeit aber wird bey dergleichen Handlungen, ſo lange keine neue Urſache darzu kommt, durch die Lebhaftigkeit der Vorſtellung, durch die Gewißheit der-

derſelben, durch die Stärke der Begierde und durch den Grad des Zuſammenhanges mit der Begierde beſtimmet. Nach Proportion dieſer Urſachen hat deßwegen iedweder Bewegungsgrund ein Vermögen, den Geiſt zu einer Action anzutreiben. Ja die Action muß unausbleiblich erfolgen, wenn dieſelben ſtark genug ſind, und nicht etwan entgegen ſtrebende Urſachen hinzu kommen. Geſetzt nun ein Geiſt iſt nicht frey: So wird ihn ein Bewegungsgrund von gewiſſer Stärke, wenn ihm von keinem andern widerſtritten wird, zur Action determiniren. Sind aber unterſchiedene Bewegungsgründe vorhanden, welche aber einander ſelbſt entgegen laufen: So wird der Geiſt zu derjenigen Action determiniret werden, worzu der ſtärkſte Bewegungsgrund vorhanden war, daferne nur das Uebergewichte des ſtärkern Bewegungsgrundes über den ſchwächern ſo viel austrägt, als überhaupt zu einer Action desſelbigen Geiſtes nöthig iſt. Wären aber die widerſtreitenden Bewegunsgründe von ganz gleicher Kraft: So würde keinem darunter gefolget werden. In allen dieſen Fällen aber iſt klar, daß dasjenige, was auf ſolche Art von einem Geiſte geſchiehet, völlig determinirt werde, ſo daß bey eben denſelben Umſtänden nichts anders hat geſchehen können. Wenn hingegen der Geiſt frey iſt, iedoch eine ſolche Freyheit hat, welche nur unter den Objecten ſeiner Begierden wehlen kan:

kan: So ſetzet iedweder Bewegungsgrund das Subject in eine Geneigtheit zu agiren. Ja die Action erfolget wirklich, wenn ſich die Freyheit dabey ruhig verhält, und der Bewegungsgrund ſtark genug war. Jedoch da es in dem Belieben des Geiſtes ſtund, ſich ſeiner Freyheit auch zu bedienen: So ſind die Bewegungsgründe, in ſo weit eine wirkliche Freyheit da iſt, nur inclinirend, nicht aber determinirend geweſen. Denn der agirende Geiſt konnte denen ſchwächern Bewegungsgründen durch ſeine freye Thätigkeit gegen die Kraft der ſtärkern zu Hülfe kommen, und auch unter gleich ſtarken Bewegungsgründen ſelbſt den Ausſchlag geben. Wie, und unter was vor Bedingungen dieſes in dem menſchlichen Willen zu geſchehen pflege, muß nicht hier, ſondern in der Thelematologie, geſucht werden, allwo auch die Einwürfe, welche man darwider machet, ſchon beantwortet worden ſind.

Vollſtändigere Erklärung der Freyheit des Willens.

Vollſtändiger kan man daher die **Freyheit** des Willens alſo beſchreiben: Sie ſey das Vermögen zu der vollkommenſten Art von Thätigkeit des Willens, nemlich eine ſolche Grundkraft, vermöge welcher ſolche Richtungen und Modificationen der Triebe angefangen werden können, welche bey eben den Umſtänden auch hätten unterbleiben, oder auch anders geſchehen können.

§ 451.

§ 451.

Die Freyheit eines endlichen Geiſtes, iſt eine endliche Kraft, und hat daher allezeit einen höchſt möglichen Effect, über welchen ſie, wenigſtens zu der Zeit, keinen gröſſern thun kan § 143. Der Effect derſelben beſtehet in der Richtung und Modification eines oder etlicher Triebe. Der Effect der Bewegungsgründe beſtehet auch darinnen. Wenn alſo das agirende Subject denen phyſice ſtärkſten Bewegungsgründen nicht folgen will: So muß es durch thätige Anwendung ſeiner Freyheit die überwiegende Stärke derſelben überwinden und einſchränken, weil ſonſten die Erregung einer genugſam ſtarken Begierde vor ſich ſelbſt in die That ausbricht. Es kan aber ſeyn, daß der Unterſchied der ſtärkern und ſchwächern Bewegungsgründe in ihrer Wirkſamkeit mehr austrägt, als die höchſtmögliche Wirkſamkeit der Freyheit. Alsdenn wird die That, darzu die allzuſtarken Bewegungsgründe da waren, auch wider Willen geſchehen, und die Freyheit wird, wenn ſie entgegen ſtrebet, überwunden, oder wenn ſie auch nicht entgegen ſtrebet, ſondern vielmehr ihre Thätigkeit auch noch mit der Wirkſamkeit der ſtarken Bewegungsgründe verbindet: So iſt doch ſo viel gewiß, daß ſie auch nichts würde ausrichten können, dafern ſie ſich widerſetzte. Ein Geiſt kan alſo eine wirkliche Freyheit haben. Aber er hat ſie deßwegen

Wie die Freyheit eines Geiſtes durch die Stärke der Bewegungsgründe überwunden, und zu gewiſſen einzelnen Arten der Handlungen determiniret werden kan.

Ein Geiſt kan frey ſeyn, aber nicht in

Anſehung aller Handlungen.

nicht zu allen Thaten, ſondern nur zu denenjenigen, darzu er Bewegungsgründe hat, und zwar ſo, daß er ſo wohl zum Thun als Laſſen, und zu mancherley Thun und Laſſen, einige Bewegungsgründe hat, die allerſeits ſo beſchaffen ſind, daß er iedweden gegen den andern vorziehen, oder ihn jenem nachſetzen könnte. Wo und wiefern dieſe Bedingungen fehlen, dahin und ſo weit erſtreckt ſich auch die Freyheit deſſelben Geiſtes nicht, ſondern die Freyheit iſt in ihm nur zu derjenigen Art von Thaten determiniret, in Anſehung welcher die erforderten Bedingungen ſtatt haben.

Die Determination der Freyheit zu einer gewiſſen Art von Handlungen vermindert nicht allezeit die Vollkommenheit des Geiſtes, ſondern ſie kan ſie vermehren.

Es wird auch deßwegen nicht allezeit durch dieſe engere Determination des Vermögens der Freyheit die Vollkommenheit des Geiſtes vermindert oder eingeſchränkt. Z. E. wenn einer zuvor eine Freyheit zum Böſen und Guten gehabt hat; die Bewegungsgründe zum wahren Guten aber ſind ſo ſtark in ihm geworden, daß nur eine Freyheit zum Guten daraus geworden iſt: So iſt ſein Zuſtand vollkommener geworden.

Die Vermehrung der Vollkommenheit dadurch kan eine wahrhaftig moraliſche ſeyn.

Und dieſe Vollkommenheit iſt alsdenn nicht bloß phyſicaliſch, ſondern moraliſch, wenn er ſich dieſelbe durch den Gebrauch der Freyheit hat ſelbſt erwerben müſſen.

Wie die Freyheit zum Böſen determiniret werden kan.

Gleichergeſtalt kan der Zuſtand eines Geiſtes ſo verdorben werden, daß ſeine Freyheit nur zum Böſen determiniret iſt, und ſich nur bey der Wahl unter etlichen böſen Handlungen äuſſern kan; die Handlungen

mögen nun in Anſehung mehrerer oder weniger Umſtände böſe ſeyn. Ja es kan einer ein Sclave von einer Art von Laſtern ſeyn, und doch in Anſehung der Umſtände, mit denen er daſſelbe Laſter begehet, in vielen Stücken das Vermögen zu einer freyen Wahl haben. Wenn eine Handlung nach allen Umſtänden determiniret wird: So wird ſie nothwendig, und höret auf frey zu ſeyn. Wenn aber die Zahl oder Art derer zugleich möglichen Actionen verändert wird: So höret die Freyheit nicht auf, ſondern es werden nur, ſo zu reden, die Schranken des Reviers anders determiniret, darinnen ſie ſich thätig erzeigen kan. Ob die Vollkommenheit in dem Zuſtande des Geiſtes dadurch vermehret oder vermindert werde, das muß aus der Beſchaffenheit der Umſtände, nach den Regeln der moraliſchen Vollkommenheit geurtheilet werden.

§ 452.

Der Endzweck Gottes in der Welt iſt, daß freye Thaten denen Regeln der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß geſchehen § 283, 284. Hieraus läßt ſich beſtimmen, was vor weſentliche Begierden er in den Willen vernünftiger Geiſter legen müſſe, damit ein Antrieb zu demjenigen da ſey, was der Vollkommenheit gemäß iſt, und hernach, wenn Freyheit hinzukommt, daſſelbe auf eine moraliſche Art gethan werden könne. Ein ieder Geiſt muß erſtlich einen

Was vor Grundtriebe Gott zur Möglichkeit der Tugend in einen freyen Geiſt legen müſſe.

Der Trieb nach der

Vollkommenheit ſeines eigenen Weſens.

einen **Trieb nach der Vollkommenheit ſeines eigenen Weſens** haben. Sonſt würde es ihm an der Munterkeit fehlen mit ſeinen Kräften agiren zu wollen. Er muß ferner den **moraliſchen Liebestrieb** haben, ſonſt könnte er auch Gott nicht lieben. Gott will aber geliebet werden. Denn da er gütig iſt § 290, und die Wohlfart ſeiner vernünftigen Geſchöpfe als einen letzten Zweck will § 301: So liebet er dieſelben. In aller Liebe aber iſt ein Verlangen der Gegenliebe begriffen. Endlich müſſen die vernünftigen Geiſter einen **Trieb** haben, **ihre Dependenz von Gott, und um derſelben willen eine geſetzliche Verbindlichkeit** § 131 gegen den göttlichen Willen zu erkennen, welcher in der Thelematologie der **Gewiſſenstrieb** heiſſet. Denn Gott will, daß ſie um der Dependenz willen das Geſetz, welches er ihnen geben muß, beobachten § 284. Wäre aber kein Trieb darzu da: So wäre auch kein freyes Beſtreben nach der Beobachtung möglich § 450.

Der moraliſche Liebestrieb.

Der Trieb ihre Dependenz von Gott und eine geſetzliche Verbindlichkeit von ihm zu erkennen, d. i. der Gewiſſenstrieb.

§ 453.

Wieſern die Seele eines Thiers eine anerſchaffene Idee von ihrem Körper haben muß.

Weil alle Thiere einen Körper beleben und regieren ſollen § 372: So müſſen ſie auch gewiſſe Triebe haben, welche auf den Körper gehen. Und weil ein weſentlicher Trieb auch eine weſentliche Idee von dem Objecte des Triebes voraus ſetzet: So muß der Seele eines Thieres die Idee von ihrem

Kör-

Körper in ſo weit eingepflanzet ſeyn, als ſie in denſelben wirken ſoll, oder zum wenigſten ſo viel davon, als vorerſt zum Anfange der Actionen genug iſt, damit die Wirkſamkeit nach und nach zu fernern Stuffen der Vollkommenheit fortgehen kan. Es gehören alſo gewiſſe thieriſche Triebe und eine der thieriſchen Seele anerſchaffene Idee von ihrem Körper zur Möglichkeit eines Thieres überhaupt.

§ 454.

Der Wille iſt in einem iedweden Geiſte die herrſchende Kraft, insonderheit aber ſoll es in den freyen Geiſtern die Freyheit ſeyn.

Der Wille iſt in einem iedweden Geiſte die herrſchende Kraft, um welcher willen alle andere als Mittel da ſind, welcher auch alle andere ganz oder gewiſſer Maſſen dergeſtalt unterworfen werden müſſen, daß ſie von ihr gerichtet und angewendet werden können. Inſonderheit aber ſoll in den freyen Geiſtern die Freyheit die herrſchende Kraft ſeyn, und es iſt eine weſentliche Unvollkommenheit, wofern ſie es nicht iſt. Denn die freyen Thaten ſind der göttliche Hauptzweck in der Welt § 281. Die Triebe des Willens ſind dazu da, um die Freyheit brauchbar und regelmäßig zu machen § 450. Die Gedanken aber ſind ihrer Natur nach etwas, welches in dem Weltſyſtemate keinen weitern realen Nutzen nach ſich ziehet, als wiefern ſie Objecte, cauſas exemplares und Bewegungsgründe gewiſſer Action des Willens abgeben können.

Der Verſtand iſt alſo des Willens wegen da. Und die Weitläuftigkeit der Erkenntniß vermehret die Vollkommenheit des Geiſtes allererſt unter der Bedingung, wenn ein Wille da iſt, welchem ſie nützlich ſeyn kan. Was endlich die Bewegungen anlanget: So haben dieſelbigen am allerwenigſten die Natur eines göttlichen Zweckes, ſondern ſie müſſen ein bloſſes Mittel ſeyn § 281. Folglich iſt der Wille nach der göttlichen Abſicht die Hauptkraft. Und da Gott alles nach den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit einrichtet § 282: So muß er auch die Einrichtung ſo machen, daß der Wille in den Geiſtern die herrſchende Kraft iſt. Folglich muß er der mittelbaren oder unmittelbaren Richtung und Anwendung des Willens die übrigen ganz oder zum Theil, nachdem es der Endzweck des Ganzen erfordert, unterwerfen. Es iſt hier der Umſtand inſonderheit zu erwegen, daß der Wille auch in Anſehung des Verſtandes die herrſchende Kraft ſeyn müſſe. Denn obgleich die Geſetze der Erkenntniß der Wahrheit unveränderlich, und alſo von dem Willen der Geſchöpfe independent ſeyn müſſen, weil ſonſten die Wahrheit, und mithin alle Vollkommenheit in der Welt, verlohren gienge: So muß doch die Richtung und der Gebrauch der Verſtandeskräfte dem Willen unterworfen ſeyn, welches auch die Erfahrung beſtätiget. Es kan zwar kein

Der Wille iſt auch in Anſehung des Verſtandes die herrſchende Kraft.

Wollen

Wollen ſeyn, welches nicht ſchon ein Denken vorausſetzet § 445. Es gehet aber mit dem Gebrauche des Verſtandes, der vom Willen abhanget, alſo zu. Wenn durch irgend eine vorher gegangene Urſache ſchon Ideen vorhanden ſind, nach denen alſo der Wille wirken kan: So kan hernach der Verſtand darauf gerichtet werden, dieſen Ideen weiter nachzuſinnen, und die ſchon vorhandene aber noch dunkele, undeterminirte oder enge Erkenntniß deutlicher, vollſtändiger und weitläuftiger zu machen. Nemlich indem durch die Anſtrengung, welche vermittelſt des Willens geſchiehet, mehr Erfahrungen eingezogen, oder die Begriffe eine Zeitlang lebhaft erhalten werden, ſo entſtehen mehr Empfindungen. Dabey fallen einem mehr Begriffe ein, und das Mannigfaltige in denſelben kan mehr oder weniger ordentlich und genau unterſchieden werden. Je länger dieſe Arbeit fortgeſetzet, und dasjenige, was zur Sache gehöret, ausgeleſen und lebhaft erhalten, das übrige aber abgeſondert, und wiederum unterdrücket wird, deſto deutlicher und richtiger werden nothwendig die Begriffe, und deſto mehr wird die Erkenntniß erweitert. Dahingegen auſſerdem die Begriffe dunkel, mangelhaft, und ganz oder zum Theil irrig, die Schranken der Erkenntniß aber ſehr geringe bleiben, wodurch Unwiſſenheit, Verwirrung, Irrthümer und bald hernach Vorurtheile entſtehen.

Wie es mit dem Gebrauche des Verſtandes, der vom Willen abhanget, zugehet.

ſtehen. Es kan alſo der Zuſtand des Verſtandes durch den Willen verbeſſert oder verſchlimmert werden. Und nach dem das eine oder das andere geſchehen iſt: So wird derſelbe eine fernere Urſache auch zu gröſſerer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Willens, weil eine iedwede vorhandene Erkenntniß wiederum Muſter und Bewegungsgründe zu anderweitigem Wollen in ſich hält. Ob dahero gleich der Verſtand nicht frey iſt, ſondern nothwendig wirket: So können doch die Urtheile und der geſammte Zuſtand deſſelben in den vernünftigen Geiſtern einer moraliſchen Zurechnung fähig ſeyn, und Belohnung oder Strafe verdienen, weil nemlich und wiefern die Bildung derſelben derjenigen Richtung zuzuſchreiben iſt, welche mittelbar oder unmittelbar von dem freyen Willen abhanget. Diejenigen Weltweiſen haben alſo das Syſtema der Kräfte eines vernünftigen Geiſtes juſt umgekehrt, welche den Verſtand vor die herrſchende oder gar vor die einzige Grundkraft eines Geiſtes halten, und den Willen dergeſtalt davon dependent machen, daß alle Actionen deſſelben und alle daran befindliche Umſtände von dem Zuſtande des Verſtandes adäquat determiniret werden ſollen. Man wird aber auch finden, daß ſie, wenn es zur Application kommt, ihres Lehrgebäudes nicht eingedenk bleiben, ſondern daß ihnen die augenſchein-

Daher ſind die freyen Geiſter in Anſehung des Zuſtandes ihres Verſtandes der Zurechnung, der Belohnung und Strafe fähig.

Vergehung dererjenigen, welche den Verſtand vor die herrſchende oder vor die einzige Grundkraft eines Geiſtes halten.

liche

liche Wahrheit oft ganz andere Urtheile abnöthiget, welche ſich mit ihren angenommenen Sätzen nicht vergleichen laſſen. Z. E. wenn iemand ſchändliche Thaten thut, weil er von gewiſſen Dingen, die er doch hätte wiſſen können und ſollen, verkehrte Urtheile geheget hat: So halten ſie ihn deßwegen ſelbſt nicht vor entſchuldiget, ſondern ſetzen an ihm mit Rechte aus, daß er ſeinen Verſtand nicht gebrauchet, oder daß er ihn übel angewendet habe. Wenn aber dieſe Worte einen richtigen Verſtand haben ſollen: So wird hiermit eingeräumet, daß in unſerm Geiſte nicht der Verſtand, ſondern der Wille, die herrſchende Kraft ſey. Wie könnte man denn ſonſt dem Menſchen eine Schuld wegen der unterlaſſenen oder übeln Anwendung des Verſtandes beymeſſen? Denn wenn die Handlungen der Menſchen allezeit durch den Verſtand völlig determiniret werden müſſen: So ſind ſie auch in den vorigen Zeiten alle mit einander dergeſtalt dadurch determiniret worden, daß bey Setzung der gegenwärtigen Welt in keinem Augenblicke eine andere Handlung deſſelbigen möglich war, als diejenige, welche wirklich geſchehen iſt. Folglich iſt auch keine andere Anwendung ſeines Verſtandes möglich geweſen, als diejenige, welche durch eine ſolche Reyhe der Vorſtellungen im Verſtande determiniret worden iſt, bey welcher keine wahrhaftig moraliſche Schuld übrig bleiben kan.

§ 455.

§ 455.

Zu dem Willen endlicher Geiſter iſt ein Vermögen, eine Bewegung ihrer Subſtanz anzufangen, und dadurch gegen andere Dinge zu wirken.

Der Wille aller endlichen Geiſter muß ein Vermögen haben, eine Bewegung ihrer eigenen Subſtanz anzufangen, und dadurch gegen andere endliche Dinge zu wirken. Und mithin gehöret er mit in die Reyhe der Urſachen der urſprünglichen Bewegung § 404. Denn ein iedweder Geiſt muß in andere Dinge in der Welt wirken können § 363. Ein endliches Ding aber kan in das andere nicht anders als durch Bewegung wirken § 362, 364. Da nun ein Geiſt eine thätige Urſache in der Welt ſeyn ſoll: So muß er die Bewegung, wodurch er in andere Dinge wirken ſoll, aus einer innerlichen Thätigkeit anfangen können. Nun wäre ihm das geiſtliche Weſen umſonſt gegeben, wenn er ſie nicht nach gewiſſen Jdeen anfangen und fortſetzen könnte. Eine Handlung aber, welche nach Jdeen geſchiehet, heißt ein Wollen. Folglich muß zum wenigſten eine thätige Bewegungsfähigkeit des Geiſtes von einem Wollen herkommen. Derowegen hat der Wille aller endlichen Geiſter ein Vermögen eine Bewegung anzufangen.

Ob der Urſprung der Bewegung aus dem Wollen begreiflich ſeyn muß.

Einige beſchweren ſich darüber, daß ſich nicht verſtehen laſſe, wie durch ein Wollen eine Bewegung anfangen könne. Allein es iſt hier zuvörderſt nöthig, daß man ſich deutlicher erkläre, was man eigentlich verlange. Soll ſich nur überhaupt verſtehen laſſen, daß durch dasjenige Weſen,

ſen, welches man dem Willen vermöge der Definition deſſelben beyleget, die Verurſachung einer Bewegung möglich ſey: So antworte ich, daß ſolches ſehr wohl angehe, und ſo bald man den Begriff des Wollens § 445, des Geiſtes § 364, und der Bewegung vergleichet, ſonnenklar ſey. Da eine Bewegung nach Ideen geſchehen kan, und die endlichen Geiſter der Bewegung fähig ſind, § 364, 431: So kan kein Widerſpruch entſtehen, wenn ich ſage, daß die Kraft eines Geiſtes nach Ideen zu wirken, eine wirkende Urſache gewiſſer Bewegungen ſeyn könne. Ja es iſt vielmehr § 403 erwieſen worden, daß zuletzt alle Bewegung von einer geiſtigen Kraft herkommen müſſe, und der Beweis gründet ſich auf den Satz vom Widerſpruche § 148. Will man aber die determinirte Art und Weiſe wiſſen, wie durch das Wollen die Bewegung entſtehen kan, und will man ſie etwan aus demſelben auf eine ſolche Art verſtändlich gemacht haben, als wie bey der mitgetheilten Bewegung § 402, aus der ſchon vorhandenen Bewegung der einen Subſtanz die Bewegung der andern, die jener ausweichen muß, begriffen werden kan: So räume ich zwar gerne ein, daß ſolches nicht angehe. Ich leugne aber auch, daß es nöthig ſey. Warum will man doch eine richtig erwieſene Sache deßwegen nicht einräumen, weil uns unſere Einſchränkung überhaupt keine anſchauende Erkennt-

niß

niß § 102 von den Grundkräften der Dinge verſtattet? Es iſt ja bey ſo eingeſchränkten Geſchöpfen, als wir ſind, die Hauptfrage nicht davon, was wir begreiffen, ſondern was wir erweiſen können.

§. 456.

Was eine Abſicht oder Endzweck heiſſet.

Dasjenige, was ein Geiſt will, heißt im weiten Verſtande eine **Abſicht** oder ein **Endzweck**. Da nun alles Wollen, es ſey nun ein freyes Wollen oder ein bloſſes Wollen eines Triebes, durch die Thätigkeit eines Triebes geſchehen muß § 450: So laſſen ſich an iedwedem Endzwecke drey Stücke unterſcheiden: 1) ein wirkſames Verlangen einer oder etlicher Triebe, welches der **ſubjectiviſche Zweck** heiſſet. Der höhere Grund davon kan entweder ein anderer Endzweck, oder eine phyſicaliſche antreibende Urſache ſeyn, oder die Thätigkeit kan zu denen beſtändig fortdaurenden weſentlichen Grundthätigkeiten des Geiſtes gehören; 2) ein Object, auf welches das Verlangen gerichtet iſt, welches der **objectiviſche Endzweck** heiſſet; 3) ein gewiſſes Verhältniß, welches die verlangte Sache gegen den wollenden Geiſt haben ſoll, und worauf er ſeine Thätigkeit richtet. Dieſes wird der **formale Endzweck** genennet. Es können mehrere Endzwecke zugleich begehret werden, da ſie denn **coordinirte Endzwecke** heiſſen. Es kan auch einer nach dem andern vorſätzlich eingeſchränket werden, da ſie **ſubordinirte**

An iedwedem Endzwecke iſt der ſubjectiviſche, objectiviſche und formale Endzweck zu unterſcheiden.

Coordinirte Endzwecke.

Subordinirte Endzwecke.

End-

Endzwecke heiſſen. Die Subordination heißt eine **poſitive**, wenn man den einen darum begehret, damit der andere dadurch befördert werden ſoll. Eine **negative** aber, wenn man den einen nur nicht weiter begehret, als wiefern der andere nur nicht gehindert wird. In der Reyhe der ſubordinirten Endzwecke muß man endlich auf **letzte** kommen, welche keinem andern ſubordinirt ſind. Und wenn man das ganze Syſtema aller Endzwecke eines Geiſtes zuſammen betrachtet: So heißt derjenige der höchſte darunter, welchem alle andere ſubordiniret ſind. Jedoch muß nicht eben einer der höchſte ſeyn, ſondern es können auch mehrere coordinirte letzte Zwecke vorhanden ſeyn. Wenn man die Endzwecke nicht mit Bewußtſeyn und Vorſatz einander ſubordinirt, oder coordiniret: So wirken ſie, und ſchränken einander ein, bloß als phyſicaliſche Urſachen, nach Proportion der Stärke der Thätigkeit, mit welcher ſie begehret werden, welches aber in den vernünftigen Geiſtern eine Unvollkommenheit iſt.

Poſitive und negative Subordination.

Letzte Zwecke.

Ob allezeit ein höchſter Zweck iſt.

Wie die Endzwecke ohne Bewußtſeyn wirken.

§ 457.

Wenn ein Geiſt dasjenige, was er will, nicht unmittelbar in ſeiner Gewalt hat, oder dieſelbe nicht unmittelbar darzu anwenden will § 314: So muß er ſich einer andern Zwiſchenurſache darzu bedienen, und die Sachen ſo einrichten, daß durch dieſelbe ſein Endzweck befördert wird. Dieſe nennet man ein

Was ein Mittel iſt.

ein **Mittel**. Die Mittelurſache ſelbſt, welcher man ſich zur Beförderung ſeines Endzwecks gebrauchet, heiſſet das **materiale** Mittel. Die Thätigkeit aber und der Gebrauch, wodurch es zur Beförderung des Zweckes dienet, wird das **formale** Mittel genennet. Weil nun die Mittelurſachen zu dem Effecte entweder durch ihre Kraft etwas beytragen, oder doch Conditionen von der Wirkſamkeit der Urſachen ſind: So werden die Mittel in media cauſatiua und media ordinis eingetheilet. Nemlich wenn das Mittel ſelbſt, als eine wirkende Urſache, die Kraft hat, etwas zur Hervorbringung desjenigen, was als ein Zweck gewollt wird, beyzutragen: So wird es medium cauſatiuum oder auch ein **Mittel im engern Verſtande** genennet. Zu demſelben gehöret demnach dreyerley: 1) Das Mittel muß als eine Urſache zur Beförderung des Zweckes etwas beytragen, und von dem wirkenden Geiſte ſelbſt darzu abgerichtet werden; 2) dasjenige, was es beytragen ſoll, muß von dem Geiſte vor dem Gebrauche deſſelben ſeyn verlanget worden; 3) das Verlangen des Zweckes muß von der Anwendung des Mittels der Grund ſeyn. Der Zweck muß alſo zuerſt begehret werden, er wird aber ſpäter, als das Mittel erhalten. Das Mittel aber wird ſpäter als der Zweck begehret, man muß es aber eher als den Zweck in ſeiner Gewalt haben. Jedoch verſtehet ſich, daß der Unterſchied der Zeit in dem Begeh-

Was zu den Mitteln vernünftiger Geiſter gehöret.

gehren der Zwecke und Mittel nur bey endlichen Geiſtern, nicht aber bey Gott, ſtatt findet. Dahingegen bey dem letztern nur die Anwendung des Mittels eher als die wirkliche Erhaltung des Zweckes iſt. Wo von den erzehlten drey Stücken eines fehlet, da kan man im eigentlichen Verſtande den Namen des Mittels nicht gebrauchen. Wenn ein Ding nicht um des Zweckes willen begehret und angewandt wird, iedoch zur Beförderung deſſelben in der That etwas beyträgt: So heißt es nur eine Zwiſchenurſache (cauſa intermedia.) Wenn aber etwas zwar um eines Zweckes willen beobachtet wird, iedoch an ſich keine Kraft beſitzet, wodurch es zur Beförderung deſſelben etwas beytragen könnte, und nur darum nöthig iſt, weil unter der **Bedingung** deſſelben diejenigen Urſachen wirken werden, welche das gewollte durch ihre Kraft hervorbringen, es ſey nun, daß ſie von der Natur ſo eingerichtet ſind, daß ſie nicht anders können, oder daß ſie nicht anders wirken wollen: So wird daſſelbe ein *medium ordinis* genennet.* Da alſo etwas ein Zweck heiſſet, wiefern es gewollt wird, und hingegen ein Mittel, wiefern es zur Beförderung des Zweckes gewollt und gebrauchet wird: So kan auch etwas entweder ein Zweck und Mittel zugleich ſeyn, da es denn ein mittlerer Endzweck heiſſet, oder es kan ein bloſſes Mittel ſeyn. Es heißt nemlich als-

Eine Bedingung oder medium ordinis.

Was mittlere Endzwecke und bloſſe Mittel ſind.

* Vergl. in der Vernunftlehre § 153, 355 - 358.

alsdenn ein **mittlerer Endzweck**, wenn man die Sache zwar ietzo wegen eines andern Endzwecks will, und dafern jener wegfiele, ietzo nicht darnach ſtreben würde, dabey ſie aber doch übrigens alſo beſchaffen iſt, daß ſie auch an ſich ſelbſt zur Erfüllung eines von unſeren Trieben dienet, und uns daher auch um ihrer ſelbſt willen etwas daran gelegen iſt. Wo aber dieſes hinweg fällt, und das Mittel an ſich betrachtet, allen unſern Trieben wenigſtens vorietzo gleichgültig wäre, oder uns wohl gar Unannehmlichkeit verurſachet; wir bedienen uns aber der Sache zur Beförderung gewiſſer Endzwecke dennoch: So iſt ſie ein **bloſſes Mittel**. Ich muß hierbey die allgemeine Erinnerung beyfügen, welche ſich auf alles beziehet, was bisher von dem Willen geſagt worden, daß, wer eine ſpecialere Abhandlung davon wünſchet, darinnen die Sachen weiter erläutert und die wichtigſten Einwürfe dargegen beantwortet werden, darinneu auch inſonderheit die beſondern Umſtände erkläret werden, welche dabey in dem menſchlichen Willen vorkommen, dieſelbe in der Thelematologie ſuchen müſſe.

§ 458.

Denen Geiſtern allein kömmt das Leben zu.

Unter dem **Leben** verſtehen wir diejenige Fähigkeit einer Subſtanz, vermöge welcher ſie aus einem innerlichen Grunde auf mannigfaltige Art thätig ſeyn kan. Indem ich ſage, zum Leben gehöre eine Thätigkeit auf mannigfaltige Art: So ſoll dieſes ſo viel ſagen,

gen, daß die Thätigkeiten, um welcher willen man einer Subſtanz ein Leben zuſchreibet, mehr als bloß der räumlichen Direction § 53 und dem Grade nach von einander unterſchieden ſeyn müſſen. Die Geiſter leben dahero. Ja die Geiſter allein ſind es, denen das Leben zukommen kan. Die Thätigkeiten der Materie können vermöge des Begriffs, welchen wir von denſelben gegeben haben § 362, nicht weiter als dem Grade und der räumlichen Direction nach unterſchieden ſeyn. Eben ſo verhält es ſich auch mit allem, was aus Materie beſtehet, nemlich mit denen Körpern und Maſchinen. Es lehret uns auch die Erfahrung nichts anders an demjenigen, woraus die Körper, die wir in der Welt vor uns haben, beſtehen. Hingegen die Ideen der Geiſter ſind nicht bloß dem Grade, ſondern ihrem Innhalte nach unterſchieden, und da ſie in keiner Bewegung beſtehen können § 429, 430: So läßt ſich auch keine räumliche Direction von ihnen abſtrahiren. Das Wollen aber iſt von den Gedanken ebenfalls weſentlich unterſchieden. Der gegebene Begriff vom Leben ſtimmet mit dem Sprachgebrauche ſo gut überein, als es bey einem Worte möglich iſt, welches bald eigentlich, bald tropiſch gebraucht wird, und da auch bey der Beurtheilung der Exempel, welche man unter die Bedeutung deſſelben rechnet, viel Irrthum und Verwirrungen mit unterzulauffen

Rechtfertigung des gegebenen Begriffes vom Leben.

Wie das Leben von dem Lebendigſeyn unterſchieden wird.

pflegen. Nach dem Sprachgebrauche unterſcheidet man das **Leben**, welches man nur von Subſtanzen ſaget, von dem **Lebendigſeyn**, welches man ſowohl von den Subſtanzen, als den Kräften, und zwar auch von ſolchen Kräften ſaget, um deren willen man ihrem Subjecte deßwegen noch kein Leben zuſchreibet.

Was eine lebendige Kraft heiſſet.

Unter einer **lebendigen Kraft** verſtehet man eine ſolche, welche dasjenige, wodurch ſie gedacht wird, ietzo wirklich verrichtet § 87. Daher heißt z. E. eine Bewegungskraft lebendig, ſo lange das Subject, darinnen ſie ſich befindet, in wirklicher Bewegung iſt. Wir ſagen aber deßwegen nicht, daß ein bewegter Körper lebe, wenn er gleich mit einer lebendigen Bewegungskraft wirket. Wir ſagen es weder, wenn er aus einem äuſſerlichen Grunde beweget wird, z. E. eine Kugel, noch wenn die Bewegung aus einem innerlichen Grunde geſchiehet, z. E. bey einer Taſchenuhr; ob wir wohl zur Thätigkeit aller lebenden Subſtanzen erfordern, daß ſie aus einem innerlichen Grunde geſchehen müſſe. Es iſt alſo nicht eine iedwede Thätigkeit zum Leben genug. Und diejenigen Weltweiſen, welche das Leben in das Leben der Geiſter und das Leben der Körper eintheilen, behalten entweder vor das Leben überhaupt gar keinen allgemeinen Begriff übrig, oder ſie müſſen von dem Sprachgebrauche gar ſehr abweichen, und z. E. auch ſagen, daß

ein

ein fliegender Pfeil, ein geworfener Stein, eine kollernde Kugel u. ſ. f. lebe. Dieſe Abweichung vom Gebrauche aber geſchiehet hier ohne alle Noth. Denn durch unſern angegebenen Begriff laſſen ſich alle die Opposita ausſchlüſſen, denen wir im Sprachgebrauche kein Leben zuſchreiben. Und hingegen läßt ſich daraus von allen denenjenigen Exempeln Rechenſchaft geben, wo das Wort Leben gebraucht wird, oder wo der Gebrauch deſſelben wenigſtens unſtreitig iſt. Denen Geiſtern wird das Leben durchgängig ohne Streit zugeſchrieben. Wenn wir ein Thier lebendig nennen: So ſagen wir das Leben von dem ganzen Supposito § 24. Aber nur die Seele halten wir vor das Subjectum quo § 21 des Lebens, und ſagen, daß der Körper von der Seele belebet werde; dahingegen, ſo bald die Verknüpfung mit der Seele, wodurch er belebet wird, aufhöret, das Thier todt iſt, und dem Körper auf keinerley Weiſe ein Leben mehr beygeleget wird. So lange aber der Körper von der Seele belebet wird: So wird ihm auch ſelbſt das Leben durch einen Tropum κατὰ συμπάθειαν d. i. participatiue, und durch eine Theilnehmung zugeſchrieben. Man bemerket diejenigen Actionen im Körper, welche das Kennzeichen ſind, daß die Seele noch mit ihm verbunden ſey und ihn belebe, und welche, ſo lange das Thier lebet, beſtändig geſchehen. Dieſelben nennet man

Wiefern man den Thieren ein Leben zuſchreibet.

Was man unter dem Leben des Leibes derſelben verſtehet.

actiones vitales, z. E. die Bewegung des Herzens und der davon abhangende Puls der Arterien, und ſaget daher, daß in denenſelben das **Leben des Körpers**, oder, wie es eigentlich heiſſen ſollte, das **Kennzeichen des belebten Körpers** beſtehe.

Aus was vor Grunde denen Bäumen und Pflanzen ein Leben zugeſchrieben wird.

Nun ſaget man zwar auch von den Bäumen und Pflanzen, daß ſie leben. Allein es geſchieht ſolches entweder durch einen Irrthum, daß man ihnen eine Seele zuſchreibt, welche das Subjectum quo des Lebens ſeyn ſoll. Wenn man die letztere gleichwohl nicht vor eine empfindende Seele halten will, ſondern nur animam vegetatiuam nennet: So muß man ihr dennoch entweder Ideen zuſchreiben, oder man hat einen ſo dunkeln Begriff, daß man gar nicht weiß, was man ſaget. Hält man ſie aber nicht vor beſeelt, und ſchreibet ihnen dennoch ein Leben zu: So iſt es nichts als eine tropiſche Anwendung des Wortes Leben, welche ihren Grund in der Aehnlichkeit hat, welche man zwiſchen den Thieren und Pflanzen wahrnimmt, indem die letztern eben ſowohl, als wie die Thiere, von innen heraus wachſen, genähret werden und ſich fortpflanzen.

Was die Lebendigkeit heiſſet.

Weil alſo das Wort **leben**, und die Redensart, wenn man ſaget, daß etwas mit einer **lebendigen Kraft** wirke, in ihren Bedeutungen nicht von einerley Weite ſind, auch nicht ohne Gefahr der Verwirrung ſich unter einen Begriff füglich zuſammen nehmen laſſen:

laſſen: So wird mir erlaubt ſeyn, einen neuen Ausdruck zu erwehlen, und den Stand der Wirkſamkeit einer lebendigen Kraft unterdeſſen nicht das Leben, ſondern die **Lebendigkeit** zu nennen.

§ 459.

Nun haben wir zuvörderſt zu bemerken, was in einer lebenden Subſtanz zu unterſcheiden vorkommt. Die Thätigkeiten einer einzigen endlichen Grundkraft können nicht weiter als der Direction und dem Grade nach unterſchieden ſeyn § 73. Folglich iſt eine einzige Grundkraft zum Leben nicht genug, ſondern es müſſen mehrere vorhanden ſeyn, wenn die lebende Subſtanz endlich iſt. Sie müſſen aber auch in einer Verknüpfung ſtehen, damit ſie zuſammen ein einziges Weſen § 93 ausmachen. **Dieſe Verknüpfung kan in nichts anders beſtehen, als daß immer die eine Kraft, oder die eine Action derſelben ein** *Correlatum* **oder eine Bedingung, oder ein Object von der Action einer andern iſt.** Dadurch geſchiehet es hernach, daß zu demjenigen, was durch die eine Kraft einzeln betrachtet möglich iſt, vermittelſt der andern **immer neue Modificationen** hinzu kommen, wodurch ſowohl eine **Mannigfaltigkeit der Thätigkeit**, als auch ein **gemeinſchaftlicher Einfluß** und Wirkung aller zuſammen zu denen **Hauptzwecken des ganzen Weſens** eines Geiſtes möglich wird.

Zu dem Leben eines endlichen Geiſtes gehöret mehr als keine Grundkraf

Wie die Grundkräfte verknüpfet ſeyn müſſen.

Was vor Geſetze der Actionen ſich daher abſtrahiren laſſen. Ganz geiſtige oder gemiſchte Geſetze.

Es laſſen ſich daher von der mannigfaltigen Verknüpfung der Kräfte und Actionen einer lebendigen Subſtanz gewiſſe phyſicaliſche Geſetze der Actionen abſtrahiren, welche entweder **ganz geiſtige** oder **gemiſchte** (leges pneumaticae vel mixtae) ſind § 365. Die Regeln oder phyſicaliſchen Geſetze ſelbſt, welche man abſtrahiret, werden entweder aus der Erfahrung erlernet, wenn man bemerket, was bey gewiſſen Umſtänden in oder mit einer lebenden Subſtanz zu erfolgen pfleget.

Empiriſche Geſetze der Pnevmatologie.

Man kan dieſelben die **empiriſchen Geſetze der Pnevmatologie** nennen. Weil man ſie nicht als nothwendig erkennet, ſo gehören ſie nicht in die Metaphyſik. Jedoch hat man in der Metaphyſik diejenigen Gründe der Möglichkeit und der Unterſchiede derſelben anzugeben, welche ſich aus dem Begriffe eines Geiſtes und einer Welt a priori verſtehen laſſen. Oder die geiſtigen Geſetze der Actionen ſind alſo beſchaffen, daß man ihre Nothwendigkeit aus allgemeinen Sätzen erweiſen kan.

Metaphyſiſche Geſetze der Pnevmatologie.

Dieſe kan man die **metaphyſiſchen Geſetze der Pnevmatologie** nennen. Ich ſage mit Bedacht, daß ſich nur ihre Nothwendigkeit erweiſen laſſen ſoll. Denn eine anſchauende Erkenntniß der Art und Weiſe, wie es dabey zugehet, iſt weder möglich noch nöthig § 102, 455.

Bey dem Weſen einer lebenden Subſtanz iſt auf drey Stücke Ach-

Wenn man alſo das Weſen einer lebenden Subſtanz, ſo viel möglich, vorſtellen will: So muß man auf **dreyerley** Achtung geben: 1) Auf die

Wir-

Wirkungen derſelben, welche man *a poſteriori* wahrnimmt. Daraus muß man 2) zu der Unterſuchung ihrer Kräfte fortgehen, und zuſehen, ob man die wahren Grundkräfte § 70 entdecken kan; oder wenn dieſes nicht angehet, unterdeſſen die abſtrahirten Generalkräfte § 63 ſo nützlich als möglich einrichten. Endlich muß man 3) auf die Geſetze der phyſicaliſchen Folgen der Actionen Achtung geben, welche, wie ſchon erinnert worden, entweder empiriſche oder metaphyſiſche ſind. Man verwirre auch die Geſetze der phyſicaliſchen Folgen der Actionen nicht mit denen moraliſchen Geſetzen, bey denen es nicht die Frage iſt, was bey gewiſſen Umſtänden geſchehe oder möglich ſey, ſondern was geſchehen ſolle oder dürfe.

tung zu geben, auf die Wirkungen, Kräfte und Geſetze der Actionen.

Unterſchied der Geſetze der Actionen von den moraliſchen Geſetzen.

§ 460.

Das Leben kan entweder actu primo, oder actu ſecundo vorhanden ſeyn § 64. Es iſt actu primo vorhanden, wenn die zum Leben erforderten Kräfte in dem Subjecte da ſind, aber ietzo noch nicht agiren. Wenn ſie aber auch wirklich agiren: So iſt das Leben actu ſecundo da. Es beſtehet alſo das Leben in actu ſecundo in der Lebendigkeit der geiſtigen Kräfte, § 458. Da aber dieſelbe viele Stuffen leidet, und nicht eben nöthig iſt, daß beſtändig alle geiſtige Kräfte oder auf einerley Art lebendig ſind: So entſtehet die Frage, wie viel Lebendigkeit der Kräfte zum wenigſten

Das Leben kan in einem Subjecte actu primo oder ſecundo vorhanden ſeyn.

Wie viel Lebendigkeit der Kräfte

vorhanden ſeyn muß, wenn das Subject actu ſecundo leben ſoll.

ſten vorhanden ſeyn muß, wenn das Subject actu ſecundo leben ſoll. Hierauf dienet zur Antwort, weil der Wille in einem Geiſte die herrſchende Kraft iſt § 454: So fänget ſich das Leben actu ſecundo alsdenn an, wenn irgend einige lebendige Thätigkeiten des Willens vorhanden ſind.

Wie das Leben eines Geiſtes zunehmen und vollkommener werden kan.

Weil der Wille ſowohl edlere als unedlere Triebe haben kan, und zu der vollkommenſten Art der Thätigkeit gelanget, wenn er frey wirken kan: So iſt es möglich, daß das Leben eines Geiſtes zunehmen, und vollkommener werden kan. Es kan dem Grade nach zunehmen, wenn in ihm ietzo eine gröſſere Anzahl von Thätigkeiten geſchiehet, als zuvor da war. Es kan auch zu einer höhern Art der Vollkommenheit fortgehen, wenn zuvor nur die unedlern Kräfte des Willens thätig waren, nunmehro aber die Thätigkeit der edlern hinzu kommt. Alsdenn wird der Grad der Vollkommenheit des Lebens, nicht aber bloß das Leben dem Grade nach vermehret § 193. So finden wir, daß es ſich mit dem Menſchen verhalte. Denn in der erſten Kindheit ſind nur gewiſſe thieriſche Triebe wirkſam. Hernach kommt die Wirkſamkeit der menſchlichen Grundtriebe, und endlich das Vermögen zu freyen Thaten hinzu.

§ 461.

Hauptſätze, wie die Kräfte eines Geiſtes ihrer Le-

Weil die Lebendigkeit der einen Kraft eines Geiſtes an die Lebendigkeit gewiſſer anderer Kräfte vermittelſt gewiſſer Geſetze verbun-

bunden ſeyn kan, oder auch wohl verbunden ſeyn muß § 459, davon denn der Grad und die Art des Lebens eines Geiſtes abhanget: So wollen wir nunmehro in etlichen Hauptſätzen beſtimmen, was darinnen nothwendig ſey, und was vor Unterſchiede möglich ſind.

bendigkeit nach an ein ander verbunden ſind.

§ 462.

I **Die Lebendigkeit des Willens hanget von der Lebendigkeit des Verſtandes ab.** Sie iſt nemlich nicht eher möglich, als bis gewiſſe Ideen des Verſtandes vorhanden ſind. Denn der Wille iſt die Kraft eines Geiſtes, nach ſeinen Ideen zu wirken § 445. **Inſonderheit iſt nicht eher eine freye Thätigkeit möglich, als wenn der Verſtand mit Abſtraction und Bewußtſeyn gedenket, und alſo ein Geiſt den Gebrauch der Vernunft hat.** Denn vermöge der Freyheit ſoll zwiſchen etlichen möglichen Handlungen dergeſtalt gewehlet werden, daß bey eben den Umſtänden auch das Gegentheil geſchehen könnte § 450. Und die Abſicht Gottes, warum er dieſe Kraft einem Geſchöpfe giebt, iſt dieſe, daß gewiſſe Thaten nach den Regeln der Vollkommenheit ohne allen Zwang und Nothwendigkeit ſollen geſchehen können, § 281, 284. Dieſes wäre aber nicht möglich, wenn ohne determinirenden Grund auch ein ſolches Subject agiren könnte, welches nicht zu erkennen fähig iſt, was in den moraliſchen Handlungen der Vollkommenheit gemäß

Die Lebendigkeit des Willens hanget von der Lebendigkeit des Verſtandes ab.

Zu freyen Thätigkeiten wird Abſtraction und Bewußtſeyn erfordert.

oder zuwider iſt. Die Fähigkeit zu dieſer Erkenntniß aber wird allererſt durch die Vernunft möglich, nemlich wenn zu der Ideenfähigkeit Abſtraction und Bewußtſeyn hinzu kommt § 442. Folglich muß Gott nothwendig, vermöge ſeiner Weisheit § 289, das Weſen der Freyheit in denen Geſchöpfen alſo einrichten, daß keine freye Thätigkeit eher, als bis der Gebrauch der Vernunft da iſt, geſchehen kan.

§ 463.

Die Lebendigkeit des Verſtandes kan an die Bewegung der Subſtanz des Geiſtes verknüpft ſeyn.

II **Die Lebendigkeit des Verſtandes kan an die Bewegung der Subſtanz des denkenden Geiſtes**, als an eine Bedingung und Nebenumſtand, **verknüpft ſeyn.** Denn da hiermit die Bedingung von den Actionen der Grundkräfte nicht auſſer dem agirenden Subjecte geſetzet wird: So wird dem Begriffe einer Grundkraft und denen Regeln, wie man das Grundweſen der Dinge unterſuchen ſoll, dadurch nicht zuwider gehandelt § 74. Die Verknüpfung aber kan **auf zweyerley Art** geſchehen.

Und zwar auf zweyerley Art.

Entweder alſo, **daß gewiſſe denkende Kräfte oder Actionen nicht anders lebendig werden können, als dafern und ſo lange durch eine äuſſerliche Urſache eine gewiſſe Bewegung geſchiehet, wodurch der Geiſt afficiret wird:** oder die Einrichtung kan alſo ſeyn, **daß, wenn eine geiſtige Kraft durch eine gewiſſe Art zu denken thätig ſeyn ſoll, ſolches nicht**

anders

anders geſchehen kan, als daß zugleich durch eine andere innerliche Thätigkeit eine Bewegung der Subſtanz des Geiſtes verurſachet werden muß, und entweder beydes zugleich geſchehen muß, oder keines von beyden geſchehen kan. Die Möglichkeit ſolcher Geſetze kan man noch ferner daraus einſehen, weil dadurch die Erkenntniß der Geiſter in eine Real- und Cauſalverknüpfung mit der materialen Welt § 370 kommt, welche auſſerdem dieſelbe weder fördern noch hindern könnte, indem die Materie nichts als Bewegungsfähigkeit hat, eine Idee aber etwas anderes als Bewegung iſt. Gott kan aber wichtige Zwecke gehabt haben, warum er dergleichen Verbindung zwiſchen der Materie und einigen Geiſtern gewollt hat, z. E. die Geiſter werden dadurch genöthiget, zu ihren Endzwecken gewiſſe Thaten und gewiſſe Vorſichtigkeit in Abſicht auf die materiale Welt als Mittel zu erwehlen. Durch dieſe Handlungen können ſie Tugend ausüben. Und es iſt alſo die bemeldete Einrichtung eine von den möglichen Arten, wie das Materiale tugendhafter Handlungen § 30 beſtimmet werden kan.

Hierdurch kömmt die Erkenntniß der Geiſter in eine reale Verknüpfung mit der materialen Welt.

§ 464.

Dieſer Hauptſatz iſt ein Schlüſſel zu vielen wichtigen Wahrheiten. Man begreiffet daraus 1) die **Möglichkeit der äuſſerlichen Empfindung.** Denn die Ideen können nicht von auſſen in einen Geiſt kommen.

Hieraus läßt ſich die Möglichkeit der äuſſerlichen Empfindung verſtehen.

men.

men. Denn ſie ſind weder Subſtanzen, noch Bewegungen, noch auch durch Bewegung möglich § 429, 430, ſondern geiſtige Actionen § 443. Sie können auch nicht aus einer Subſtanz in die andere übergehen, weil ſie unterwegens ohne Subject ſeyn müßten, und weil auch ſolches überhaupt zu ſagen ungereimt iſt. Folglich können die Bewegungen, welche in unſerem Körper bey den äuſſerlichen Empfindungen vorgehen, gar nicht die zureichende Urſache von denen Ideen ſeyn, welche wir dabey bekommen, und dabey wir gewiſſe Dinge als gegenwärtig und gegen uns wirkend zu denken gezwungen ſind. Da durch eine Bewegung nur wiederum eine Bewegung verurſacht werden kan: So können die äuſſerlichen Urſachen der Empfindung nichts anders als eine Bewegung des Subjects der Seele, oder eine Bemühung darzu, verurſachen. Dieſe muß dahero nach einem von Gott gemachten Geſetze der geiſtigen Actionen nur die Bedingung ſeyn, unter welcher die daran verknüpften Ideen ſo und nicht anders entſtehen können und müſſen, zu welchen Ideen aber die wirkende Urſache eine innerliche, und von der Bewegung weſentlich unterſchiedene, geiſtige Kraft ſeyn muß. Ob übrigens alle Ideen ſchon zuvor wirklich in der Seele da geweſen ſind, und bey der Empfindung nur lebhaft gemacht werden, oder ob in der Seele nur etwas lag, welches ein nach-

Ob in der Seele die Ideen ſelbſt, oder nur die Kräfte darzu liegen.

nächſter und zureichender Grund war, die Thätigkeit, die zu einer Idee nöthig iſt, bey erfüllter Bedingung allererſt anzufangen, kan man nicht ſagen. Es läßt ſich auch nicht einmal etwas wahrſcheinliches davon ausmachen. Denn ob uns gleich das eine leichter als das andere vorkommt: So iſt doch nichts daran gelegen, weil wir einmal vor allemal wiſſen, daß wir von dem, was eine Idee iſt, keine anſchauende Erkenntniß haben. Man kan daraus 2) ferner erklären, **warum das Bewußtſeyn und Nachſinnen durch den Körper gehindert werden kan.** Denn wenn Gott die Einrichtung ſo gemacht hat, daß das Subject der Seele, ſo oft ſie mit Bewußtſeyn denket, in einer gewiſſen Bewegung ſeyn muß, welche aber durch den allzu ſtarken Widerſtand des Körpers gehindert werden kan: So wird auch dadurch das Bewußtſeyn gehindert. Je geringer aber der Widerſtand des Körpers iſt, deſto leichter werden der Seele ihre Beſchäftigungen; daher kan auch der Körper, iedoch nur als eine cauſa remotiua, das Bewußtſeyn und Nachſinnen der Seele befördern. Man darf ſich daher nicht wundern, daß in der Kindheit, im Schlafe, in der Trunkenheit, bey gewiſſen Krankheiten, im Alter u. ſ. f. entweder das Bewußtſeyn ganz verhindert, oder doch geſchwächet, und nur zum Theil übrig gelaſſen wird, woraus z. E. im Schlafe

Man verſtehet ferner dadurch, warum das Bewußtſeyn und Nachſinnen durch den Körper gehindert werden kan;

ſe

ſe bey den Menſchen die Träume entſtehen. Der Widerſtand, welchen der Körper in dieſen Fällen der Seele thut, rühret iedesmal aus einem andern Grunde her. Es iſt aber hier der Ort nicht, denſelben zu erklären.

Ferner, daß ein Subject, das noch nicht gelebt hat, durch äuſſerliche Urſachen zu leben anfangen könne.

Man begreiffet 3), **daß das Subject eines Geiſtes, welches** *actu ſecundo* **noch nicht gelebt hat, durch die Wirkung äuſſerlicher Urſachen zu leben anfangen könne,** indem die äuſſerlichen Urſachen in ihm **Empfindungen erwecken**, oder **einem zuvor verhinderten Beſtreben** deſſelben **Raum machen**, oder beydes geſchiehet.

Möglichkeit der Fortpflanzung.

Hieraus läßt ſich die **Möglichkeit der Fortpflanzung** begreiffen, wodurch ein endlicher Geiſt dem andern ſein Leben zu danken hat. Man ſiehet auch, daß bey der Mittheilung des Lebens mancherley Grade der Vollkommenheit vorkommen können. Ingleichen daß durch die Unvollkommenheit derſelben auch in den neubelebten Geiſt Unvollkommenheiten gebracht werden können.

Man begreiffet auch daraus als möglich, daß ein denkendes Subject völlig alle lebendige Thätigkeit wiederum verlieren kan.

Es erhellet auch 4) **daß eine denkende Subſtanz alle lebendige Thätigkeit völlig wiederum verlieren, und wieder in einen ſolchen Zuſtand kommen kan, wie ſie war, ehe ſie zu leben anfieng.** Dieſes iſt nemlich dadurch möglich, wenn ſie ſich mit ſolchen Materien umgeben befindet, welche verhindern, daß ſie ſich ſelbſt, ſo wie es zur Lebendigkeit ihrer Kräfte nöthig wäre, bewegen

gen kan, ingleichen, welche nicht zulaſſen, daß die zur Empfindung nöthigen Bewegungen gegen ſie geſchehen können. Dieſes iſt vermuthlich das Schickſal der unvernünftigen Seelen nach ihrer Trennung vom Leibe. Und man hat dieſe Möglichkeit nicht aus der Acht zu laſſen, wenn man die Unſterblichkeit der vernünftigen Geiſter bündig beweiſen will.

§ 465.

III **Jedoch kan auch die Lebendigkeit des Verſtandes von der Bewegung der Subſtanz des Geiſtes independent ſeyn,** ſo daß ſie weder eine Bewegung brauchet, wodurch ſie erwecket wird, noch eine Bewegung zugleich hervorbringen muß, wenn ſie ſelbſt fortdauern ſoll. Wieferne aber die Lebendigkeit eines Verſtandes von der Bewegung independent iſt: So muß er auch **ſtets** lebendig bleiben. IV Hiernächſt **kan** aber die **Kraft zu empfinden auch mit einer Lebendigkeit des Verſtandes, die in andern Stücken von aller Bewegung independent iſt, verbunden werden.** V **Wenn ein Geiſt geſellig ſeyn ſoll: So muß er andern, und es müſſen andere Geiſter ihm ihre Gedanken** und ihren Gemüthszuſtand durch Empfindung **mittheilen können.** Weil nun nicht die Gedanken ſelbſt aus einem Subject in das andere kommen können, und die endlichen Dinge nicht anders,

Die Lebendigkeit des Verſtandes kan auch von der Bewegung independent ſeyn.

Alsdenn iſt er ſtets lebendig.

Die Kraft zu empfinden kan auch einem ſtets lebendigen Verſtande zukommen.

Wenn ein Geiſt geſellig ſeyn ſoll: So müſſen ihm andere ihre Gedanken mittheilen können.

als

als durch Bewegung in einander wirken § 362: So muß die Mittheilung der Gedanken durch gewiſſe Bewegungen geſchehen, welche zu Zeichen der Gedanken dienen, indem nemlich einem andern Geiſte bey Empfindung des Zeichens die bezeichnete Sache beyfällt. Dieſes iſt das weſentliche in der Sprache. Alles andere dabey iſt zufällig. Es iſt alſo die **Sprache** ein Vermögen, ſeine Gedanken und ſeinen Gemüthszuſtand einem andern Geiſte, vermittelſt gewiſſer Bewegungen, welche Zeichen der Gedanken ſind, mitzutheilen. Ob dieſes durch Worte, oder durch eine andere Verknüpfung, darinnen die Geiſter ſtehen, geſchiehet, daran iſt nichts gelegen. Es ſind alſo alle endliche Geiſter einer Sprache fähig, ſie mögen einen Körper haben oder nicht. Es verſtehet ſich aber von ſich ſelbſt, daß nur die vernünftigen Geiſter einer ſolchen Sprache fähig ſind, wodurch abſtracte Gedanken des Geiſtes ausgedrücket werden. Gott kan nach Belieben in ſeinen Geſchöpfen Gedanken ohne, oder durch Zeichen erwecken. Gott iſt alſo zwar der Sprache fähig, er kan aber ſeine Gedanken auch ohne Sprache offenbaren. Man kan auch den Begriff der Sprache noch weiter machen, wenn man dasjenige daraus hinweg läßt, was nur durch die Endlichkeit erforderlich wird, und alſo in ſofern nicht zum ſchlechterdings nothwendigen, ſondern zum zufälligen Weſen § 358, 381 der-

Daher entſtehet die Fähigkeit zur Sprache im weiten Verſtande.

Was die Sprache im weiteſten Verſtande iſt.

derſelben gehöret, Log. § 163. Alsdenn iſt die Sprache nur ein Vermögen, einem andern Geiſte ſeine Gedanken mitzutheilen.

§ 466.

Die Lebendigkeit der einen geiſtigen Kraft kan an die Lebendigkeit einer andern verknüpft ſeyn.

VI **Die Lebendigkeit der einen geiſtigen Kraft kan an die Lebendigkeit einer andern, als an eine Bedingung verknüpft ſeyn,** ſo daß, wenn die eine lebendig wird, und iemehr ſie es wird, auch eine Thätigkeit und eine deſto gröſſere Thätigkeit der andern entſtehet. Der Beweis iſt wie bey dem andern Hauptſaͤtze § 463. Wir wollen hieraus etliche engere Sätze herleiten: 1) **Die Wirkſamkeit der Triebe muß nothwendig der Lebhaftigkeit proportional ſeyn, mit welcher die Objecte und Bewegungsgründe derſelben im Verſtande gedacht werden.**

Die Wirkſamkeit der Triebe iſt der Lebhaftigkeit der Bewegungsgründe proportional.

Denn da der Wille eine Kraft iſt, welche allezeit die Idee ſchon voraus ſetzet: So iſt nichts anders vorhanden, wornach ſich die Lebhaftigkeit der Triebe richten könnte, als gewiſſe Vorſtellungen. Es verſtehet ſich, daß in die Erweckung der Triebe auch alle andere Ideen mittelbar einen Einfluß haben können, welche zur Erweckung dererjenigen Ideen dienen, wornach der Trieb wirket, oder wodurch er unmittelbar erreget wird. Z. E. die Empfindung von einem gewiſſen Zuſtande des Körpers macht bey gewiſſen Thieren eine Idee wirkſam, wie ſie ietzo vermittelſt ihres Körpers auf

gewiſſe Weiſe agiren können. Wenn nun das Thier einen Trieb ſolches zu thun hat: So wird derſelbe nunmehr lebendig, und wir ſagen, daß es die Natur alſo agiren lehret. 2) **Aus dem Verlangen des Zweckes entſtehet das Beſtreben nach Mitteln**, wenn es auch gleich nicht mit Reflexion geſchiehet. Denn wenn Mittel nöthig ſind, und doch gleichwohl der Geiſt keine Vernunft hat: So wäre das Verlangen des Zweckes in ihm vergeblich, wenn nicht zu der Zeit nach einem Geſetze der Actionen das Beſtreben nach Mitteln entſtehen könnte. Bey denenjenigen Geiſtern aber, die Vernunft haben, dienet eine ſolche Einrichtung, ob ſie gleich nicht überall nothwendig iſt, doch zur Erleichterung und zu beſſerer Sicherheit der Zwecke. 3) **In einem vernünftigen Geiſte kan ein gewiſſer Grad der Lebhaftigkeit der äuſſerlichen Empfindung, oder überhaupt ein gewiſſer Grad der Lebhaftigkeit der Vorſtellungen, die Bedingung ſeyn, unter welcher das Bewußtſeyn entſtehet.** Dieſes beſtätiget die Erfahrung. Sie lehret es aber nur in ſofern, wiefern nicht etwan das Bewußtſeyn wegen Ermangelung einer andern unentbehrlichen Bedingung zu derſelben Zeit unmöglich iſt. 4) **Die Lebhaftigkeit einer iedweden Empfindungs- oder andern Idee kan die Bedingung ſeyn,**

Aus dem Verlangen des Zweckes entſtehet das Beſtreben nach Mitteln.

Ein gewiſſer Grad der Lebhaftigkeit der Vorſtellungen kan die Bedingung des entſtehenden Bewußtſeyns ſeyn.

Die Lebhaftigkeit einer Idee kan die Bedingung

unter welcher **auch** gewiſſe andere Ideen lebhaft werden **müſſen**, daferne nur die Diſpoſition erweckt zu werden bey ihnen im genugſamen Grade vorhanden iſt. Weil iede Idee eine Action iſt § 443: So iſt alsdenn die Action der einen geiſtigen Kraft die Bedingung von der Action einer andern. Nach dieſer Regel wirket die ganze Einbildungskraft unſere Seele, ſo wohl die Erinnerungskraft des Gedächtniſſes, als das Ingenium. 5) **Die Lebendigkeit einer geiſtigen Kraft**, die mit nichts, was den Körper angehet, zu thun hat, **kan** dennoch **mit einer andern, welche in einer Bemühung gegen den Körper zu wirken beſtehet, dergeſtalt verknüpft ſeyn, daß, ſo bald ſie da iſt, auch iene wirkſam iſt.** Wo dieſes ſtatt findet, da erfolgen gewiſſe Wirkungen der Seele gegen den Körper, als unausbleibliche Nebenumſtände ihrer innerlichen Beſchäftigung, und welche nicht verhindert werden können, ungeachtet ſie ſich oft wünſchet, im Stande zu ſeyn ſie zu verhindern. Solche Wirkungen können hernach als äuſſerliche Zeichen und Verräther der innerlichen Beſchäftigungen des Geiſtes angeſehen werden, z. E. von dieſer Art ſind die Wirkungen der Affecten in unſerem Körper.

von der Lebendigmachung anderer Ideen ſeyn.

Die Lebendigkeit einer geiſtigen Kraft kan die Bedingung ſeyn von gewiſſen Bemühungen gegen den Körper zu wirken, die alsdenn zugleich geſchehen.

§ 467.

VII **Wenn zwey Kräfte in einem Geiſte alſo an einander verknüpft ſind,** daß

Wenn die Lebendigkeit der einen

Kraft die Bedingung von der Lebendigkeit der andern iſt, ſo kan ſie entweder nur die Bedingung von dem Urſprunge oder auch von der Fortdauer der Lebendigkeit der andern ſeyn.

daß die **Lebendigkeit** der einen die **Bedingung** von der **Lebendigkeit** der andern iſt: So iſt entweder ihre **Lebendigkeit** auch von gleicher **Dauer**, ſo daß, wenn eine aufhöret, die andere auch aufhöret; oder die **Lebendigkeit** der einen iſt nur die **Bedingung** von dem **Urſprunge** der **Lebendigkeit** der andern, welche nach geſchehener **Erweckung fortgeſetzt** werden kan, wenn gleich die erſtere aufhöret, z. E. es iſt möglich, daß in einem Geiſte keine Thätigkeit länger währet, als die äuſſerliche Empfindung währet. Es iſt aber auch möglich, daß die äuſſerliche Empfindung nur die allererſte Bedingung von der Lebendigkeit ſeines Verſtandes, und mithin auch von der Lebendigkeit des Willens § 462 iſt, und daß hernach die einmal angefangene Lebendigkeit des Verſtandes, auch nachdem die Empfindung aufgehöret hat, fortdauert, ingleichen daß der Wille die Kraft beſitzet, wenn er einmal lebendig worden, nach gewiſſen Geſetzen der Actionen die Ideen und Kräfte des Verſtandes ferner ſelbſt lebendig zu erhalten, wodurch hernach immer mehr Actionen der denkenden und wollenden Kräfte entſtehen. Ein ſolches Vermögen haben die menſchlichen Seelen. Aus dieſem Grunde kan man die möglichen Geiſter in **Geiſter von bloß leidender und von ſelbſtthätiger Fähigkeit** eintheilen.

Daher ſind Geiſter von bloß leidender und von ſelbſtthätiger Fähigkeit möglich.

Ich

Ich nenne **einen Geiſt von blos leidender Fähigkeit** einen ſolchen, deſſen Kräfte nicht nur durch äuſſerliche Empfindung lebendig werden müſſen, ſondern in welchem auch keine einzige länger lebendig iſt, als die äuſſerliche Empfindung währet. Hingegen unter einem **Geiſte von ſelbſtthätiger Fähigkeit** verſtehe ich einen ſolchen, in welchem Kräfte lebendig ſeyn können, wenn auch gleich ietzo keine äuſſerliche Empfindung geſchiehet, d. i. welcher auch, nachdem die äuſſerliche Empfindung aufgehöret hat, thätig bleibet, oder welcher doch auch zu der Zeit, wenn er im Stande äuſſerlicher Empfindungen verbleibet, mehrere innerliche Thätigkeit hat und fortſetzet, als welche in Empfindungsideen und in einer davon unmittelbar abhangenden Thätigkeit gewiſſer dadurch erweckten Triebe beſtehet.

§ 468.

Die Thätigkeit eines Geiſtes, welche nicht in unmittelbarer Anwendung der Freyheit beſtehen, können ſich vor ſich ſelbſt lange Zeit fortſetzen.

In einem Geiſte von ſelbſtthätiger Fähigkeit iſt es möglich, daß ſich eine angefangene Thätigkeit vor ſich ſelbſt ſehr lange Zeit fortſetzet: Sie mag nun entweder immer einerley Grad der Lebhaftigkeit behalten; oder der Grad Lebhaftigkeit mag ſtuffenweiſe bis auf einen geringern Grad, der hernach bleibet, bis eine neue Erweckung hinzukömmt, herunterfallen, oder er mag auch beſtändig immer mehr und mehr nach und nach abnehmen, ſo daß die ganze Action endlich wiederum verlöſchen kan.

Man muß nur unter die Actionen von dieſer Art nicht diejenigen rechnen, welche in einer unmittelbaren Anwendung der Kraft der Freyheit beſtehen, und wiefern ſie darinnen beſtehen. Denn da die Kraft der Freyheit nicht in einer fortdaurenddn Bemühung, ſondern nur in einer vollkommenen Möglichkeit beſtehet, auf gewiſſe Weiſe thätig zu ſeyn: So leidet es ihr Weſen nicht, daß ihre Action eine ſich vor ſich ſelbſt fortſetzende Thätigkeit ſeyn könnte, ſondern ſie iſt nicht länger vorhanden, als die Freyheit zur Bewirkung derſelben angewandt wird. Jedoch ſetzen ſich wohl die Actionen der Begierden fort, nach denen die Freyheit wirket, und die Ideen, welche das Correlatum derſelben ſind § 450. Wenn nun aber gewiſſe einmal angefangene Thätigkeiten in einem Geiſte ſich eine lange Zeit fortſetzen, und ſie gleichwohl binnen der Zeit ihrer Fortwährung durch neue Urſachen immer nochmals hervorgebracht werden: So müſſen ſich die mehrmals hervorgebrachten Thätigkeiten, weil ſie einander ganz ähnlich ſind, in eine einzige Thätigkeit vereinigen, etwan wie unterſchiedene bewegende Kräfte in einem Körper, welche einerley Direction haben, ſich in eine einzige bewegende Kraft vereinigen. Hierdurch wird alſo das Vermögen der Thätigkeit wenigſtens an Stärke, wo nicht auch an Geſchwindigkeit, vermehret. Denn wenn die lebendig gewordenen Kräfte in einer Bemühung

Daher nehmen ſie am robore zu.

mühung beſtehen § 87: So nimmt die thätige Bemühung, in welche ſie ietzt gekommen ſind, und in welcher immer mehrere Bemühungen ſich vereinigen, nothwendig wenigſtens an Stärke beſtändig zu. Wenn aber über dieſes die Tendenz ſolcher Kräfte in der Natur zu gröſſerer Geſchwindigkeit aufgelegt iſt, als ſie gegenwärtig haben; oder wenn gar ihre Geſchwindigkeit ohne Aufhören immer zunehmen kan, und deßwegen ihre Thätigkeit immer geſchwinder werden kan, iemehr die Gröſſe und Vollkommenheit dererjenigen Bedingungen zunimmt, durch welche ſie erwecket und lebendig werden: So wird iedesmal auch ihre Thätigkeit wirklich um ſo viel geſchwinder werden müſſen, ie mehrmalen ſich die Urſachen ihrer Erweckung hinter einander verbinden und vereinigen. Wir erblicken ſchon etwas ähnliches an der Materie, ſo viele Arten derſelben nur bekannt ſind, indem etliche bewegende Kräfte, die ſich in eine vereinigen, der Bewegung wenigſtens allezeit ein gröſſeres robur, § 171 geben, hiernächſt aber auch über dieſes eine gröſſere Geſchwindigkeit veranlaſſen, wenn deren mehrere hinter einander, bey einem Körper, welcher in Flug kommt, zuſammen kommen, wiefern nur die beſchleunigte Bewegung durch widrige Urſachen von neuen verzögert wird. Abſtrahiret man aber von denen ſich fortſetzenden geiſtigen Thätigkeiten nicht eben eine Ten-

Bey denen bloſſen Vermögen kan auf eben die Art die Leich-

tigkeit eines Effectes zu- nehmen.

Tendenz, ſondern ein bloſſes Vermögen § 71 derſelben, indem man ſie nemlich gegen etwas hält, welches zu thun ſie zwar nicht in Bemühung ſind, welches aber doch durch ſie möglich iſt: So folget, daß durch die zunehmende Stärke auch die Möglichkeit des Effectes immer zunimmt, das iſt, daß der Effect dadurch immer leichter wird, und auch die Leichtigkeit des Effectes nicht leichte wiederum verlohren gehen kan. Wenn das Vermögen zu einem Effecte darinnen beſtehet, daß man die Mittel ihn zu bewirken wenigſtens einiger maſſen in ſeiner Gewalt hat: So wird man ſie immer völliger in ſeiner Gewalt haben, wenn das Vermögen zugenommen hat. Die Hinderniſſe, welche uns bey dem niedrigern Grade des Vermögens noch daran hindern konnten, werden ietzo weniger als zuvor vermögen. Und wenn auch ſowohl die Fähigkeit Mittel zu gebrauchen, als auch die herbeygeſchaften Mittel ſelbſt, von einer Dauerhaftigkeit ſind: So wird das Vermögen einen Effect zu bewirken auch ſelbſt um ſo viel dauerhafter ſeyn, iemehr es verſtärket worden iſt.

§ 469.

Solchergeſtalt können habitus oder Fertigkeiten entſtehen.

Nun heiſſet ein erhöhetes Vermögen eines Geiſtes, welches durch oft wiederholte Thätigkeit verſtärket worden iſt, und deßwegen nicht leichte wiederum verlohren gehen kan, ein *habitus* oder eine **Fertigkeit**. Folglich werden durch die Dauerhaftigkeit der

Actio-

Actionen in einem Geiſte von ſelbſtthätiger Fähigkeit habitus möglich. Man verſtehet auch a priori, daß die *habitus* **von zweyerley Art** ſeyn können. Sie ſind entweder **erhöhete Bemühungen** § 87, habitus auctae tendentiae, welche in einer vermehrten und ſich fortſetzenden Thätigkeit beſtehen: oder ſie ſind **erhöhete Möglichkeiten**, habitus firmae facilitatis, welche darinnen beſtehen, daß einem etwas zu verrichten durch öftere Uebung leichter geworden iſt, indem er die zur Bewirkung des Effectes nöthigen Umſtände in hohem Grade in ſeine Gewalt bekommen hat, z. E. der Geitz iſt ein habitus von der erſten Art, hingegen die Fertigkeit Verſe zu machen, oder auf einem Inſtrumente zu ſpielen, iſt ein habitus von der andern Art. Wir wiſſen a poſteriori von der Erzeugung und Bildung der Menſchen, daß in ihre Seele gar viele Actionen geſchehen, ehe ſie noch ans Licht der Welt gebohren werden, dadurch denn auch gewiſſe Kräfte derſelben mit gewiſſen Graden und Directionen lebendig werden. Es können alſo ſchon daraus habitus werden. Wenn man dieſes darzu nimmt: So kan man die *habitus* **in angebohrne**, und in **ſolche** eintheilen, **welche man ſich ſelbſt erworben hat.** Ich habe die habitus mit gutem Bedachte nur denen Geiſtern zugeſchrieben. Es laſſen ſich zwar auch die Fähigkeiten der Körper vermehren. Inſonderheit können die

welche entweder erhöhete Bemühungen oder erhöhete Möglichkeiten ſind.

Sie ſind entweder angebohrne, oder ſolche, welche man ſich ſelbſt erworben hat.

Die Körper ſind keiner habituum fähig.

natürlichen Maſchinen in der gegenwärtigen Welt, weil ſie die Natur aus lauter elaſtiſchen Theilen bildet, auf eine bewunderns-würdige Art mannigfaltig verändert werden. Nemlich die elaſtiſchen Theilgen fügen ſich nach und nach, nachdem es die Urſachen, welche gegen ſie wirken, erfordern, daher auch die Zuſammenſetzung, Dauerhaftigkeit und Fähigkeit des Ganzen verändert wird. Allein von den Körpern gebrauchen wir das Wort habitus nicht. Und man hat auch guten Grund, es nicht von ihnen zu gebrauchen. Denn die vermehrte Fähigkeit in den Körpern entſtehet aus einem ganz andern Grunde, als die vermehrte Fähigkeit in den Geiſtern. Und man hat demnach Urſache, weſentlich und merkwürdig unterſchiedene Dinge auch durch die Worte zu unterſcheiden.

§ 470.

Welches die oberſten Claſſen der möglichen Geiſter in einer Welt ſind.

Wenn man die bisher erklärten Hauptſätze zuſammen nimmt: So kan man daraus die oberſten Claſſen der möglichen Geiſter in einer Welt beſtimmen. Nemlich ſie ſind entweder ſtets lebende § 465, oder nicht ſtets lebende § 462-464. Diejenigen, welche bey Setzung einer Welt nicht eben beſtändig leben müſſen, ſind entweder von bloß leidender oder von ſelbſtthätiger Fähigkeit § 467. Diejenigen aber, welche beſtändig leben, haben entweder äuſſerliche Empfindung, oder ſie haben keine § 465. Hieraus entſte-

entſtehen alſo vier mögliche Claſſen von Geiſtern, von denen ich aber nur die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit in der gegenwärtigen Welt, behaupte: 1) ſolche, deren Kräfte nicht weiter, als, ſo lange die äuſſerliche Empfindung währet, lebendig ſind; 2) ſolche, bey denen die äuſſerliche Empfindung nur der erſte Grund iſt, welcher ihre Kräfte lebendig machet, welches Leben ſie hernach durch innerliche Thätigkeit, auch wenn die Empfindung aufgehöret hat, weiter fortſetzen und vermehren; 3) ſolche, in denen gewiſſe Kräfte ſtets lebendig ſind, welche aber dennoch auch die Empfindung dabey haben. Hierzu kommen 4) ſolche Geiſter, welche gar nicht zur Geſelligkeit, ſondern nur zu gewiſſen actionibus transeuntibus in einer Welt da ſeyn müßten, welche gar nichts empfinden könnten, deren Kräfte aber ſtets lebendig wären. Wenn daher z. E. ſich Jemand Grund zu haben einbildete, den Weltkörpern Seelen zuzuſchreiben, weil er anderer Geſtalt ihre Bewegungen nicht vor möglich hielte: So wäre es doch ein greulicher Sprung im Schlieſſen, wenn er dieſelben mit denen Heyden vor Götter oder vor die vollkommenſte Art erſchaffener Geiſter halten wollte, und dieſes vielleicht wegen der Gröſſe und Nutzbarkeit des Körpers, den ſie bewegten. Denn wegen der

Be-

Beſtändigkeit und Regelmäßigkeit ihres Lauffes, wobey ſich gar keine Spuhr einer Empfindung oder eines veränderlichen Willens äuſſert, würde er ſie viel eher vor Geiſter von dieſer letzten und unedelſten Claſſe halten müſſen.

§ 471.

Ein iedweder Geiſt iſt immaterial.

Ein iedweder Geiſt iſt immaterial, das iſt, es iſt unmöglich, daß ein Geiſt eine Materie, oder eine Materie ein Geiſt ſey; mithin kan auch ein Geiſt kein Körper, noch ein Körper ein Geiſt ſeyn, weil ein Körper aus der Zuſammenſetzung materialer Theile entſtehet. Und dieſes gilt von den unedlern Arten der Geiſter § 434 eben ſowohl als von den edlern. Denn unter der Materie verſtehen wir eine Subſtanz, welche bloſſe Bewegungsfähigkeit und nichts mehr hat § 362. Unter einem Geiſte aber, eine Subſtanz, welche denken und wollen kan. Die Bewegungsfähigkeit iſt entweder leidend oder thätig § 366. Und unter der thätigen Bewegungsfähigkeit verſtehet, man entweder eine Fähigkeit der Subſtanz, ſich ſelbſt thätig zu bewegen, oder nur die Fähigkeit andere Dinge zu bewegen. Nun müſſen zwar Geiſt und Materie, weil ſie beyderſeits vollſtändige Dinge § 18 ſind, auch alle zum Weſen eines vollſtändigen Dinges überhaupt gehörige Eigenſchaften mit einander gemein haben. Ferner da ein vollſtändiges Ding endlich aber unendlich

iſt:

iſt: So muß ihm auch, es ſey Geiſt oder Materie, dasjenige zukommen, was aus der Endlichkeit oder Unendlichkeit, welche ihm zukommt, folget. Darzu aber, daß zwey Dinge nicht zu einer Gattung gehören, ſondern weſentlich unterſchieden ſind, wird nur erfordert, daß in iedwedem etwas iſt, was in dem andern nicht iſt, und daß der Unterſchied, der ſich zwiſchen ihnen findet, das Grundweſen, welches man an ihnen betrachtet, afficiret. Wenn man dieſes in Obacht nimmt, ſo wird man leicht einſehen, daß Geiſt und Materie weſentlich unterſchieden ſind. Der Materie iſt die leidende Bewegungsfähigkeit weſentlich, die thätige aber zufällig § 362. Dem Geiſte ſind beyde zufällig, weil auch die unendliche Subſtanz, nemlich Gott, ein Geiſt iſt § 266. Die leidende Bewegungsfähigkeit kommt ihm nur zu, wenn er endlich iſt § 364, 431. Die thätige Bewegungsfähigkeit aber kömmt, wiefern ſie nur ein Vermögen ſeyn ſoll, etwas anderes zu bewegen, Gott vermöge ſeiner Unendlichkeit zu § 313. Wiefern ſie aber ein Vermögen eines Geiſtes ſeyn ſoll, ſich ſelbſt und hierdurch auch andere Dinge zu bewegen: So muß ſie einem endlichen Geiſte nur beygeleget werden, wenn er ein thätig wirkender Theil einer Welt ſeyn und Bewegungen darinnen ſoll verurſachen können § 470. Ferner iſt auch dieſer Unterſchied wohl zu merken, daß die thätige Be-

wegungs-

wegungsfähigkeit von beyderley Art in dem Geiſte eine Art von Wollen, in der Materie aber etwas anderes iſt § 455. Der Geiſt hat ferner die Kraft zu denken und zu wollen, deren die Materie ſchlechterdings nicht fähig iſt § 429, 430. Es iſt alſo zwar die Vollkommenheit, welche in der Materie möglich iſt, in dem Geiſte eminenter, welches auch nicht zu verwundern iſt, weil der höhere Grad der Vollkommenheit allezeit den niedrigern, entweder in Natur oder eminenter, in ſich faſſen muß. Da aber die Materie vermöge ihres Weſens nicht hinwiederum der Vollkommenheit des Geiſtes fähig iſt: So ſind ſie weſentlich unterſchieden.

Erläuterung. Wir wollen zur Erläuterung das Weſen der Materie und der endlichen Geiſter vermittelſt etlicher Buchſtaben mit einander vergleichen. Es ſey die leidende Bewegungsfähigkeit A, die thätige, wenn ſie aus keinem Wollen entſpringet B, und wenn ſie aus einem Wollen entſpringet C, der Innbegriff der denkenden Kräfte ſey D, und der Innbegriff der wollenden Kräfte E: So iſt das Weſen der Materie A, oder A†B, mit dem Zuſatze, daß weder C noch D noch E dabey ſeyn dürfe. Das Weſen einer Seele aber oder eines andern in der Welt durch thätige Bewegung wirkenden Geiſtes iſt A†C†D†E. Daß ſie aber A mit einander gemein haben, iſt unvermeidlich, weil es aus der Endlichkeit fließt, und alſo zur

Mög-

Möglichkeit einer endlichen Subſtanz überhaupt gehöret. Folglich iſt der weſentliche Unterſchied augenſcheinlich, und da D und E Grundkräfte ſind, C aber eine Folge davon iſt, und dahero C, D und E in einem Subjecte, darinnen in irgend einem Zeitpuncte nur A oder A † B war, natürlicher Weiſe nicht entſtehen können: So ſind Geiſt und Materie nicht nur oppoſita, ſondern diſparata, das iſt, das Weſen des Geiſtes und der Materie ſind nicht nur niemals in einem Subjecte beyſammen, ſondern ſie können auch niemals in der Welt hinter einander in ein Subject kommen § 145.

§ 472.

Eine andere Frage aber iſt, ob Gott durch ſeine Allmacht der Materie die Kraft zu denken geben könne. Wenn dieſe Frage ſo viel heiſſen ſoll, ob Gott durch Zuſammenſetzung materialer Theile und durch die Bewegung derſelben machen könne, daß dadurch in dem zuſammengeſetzten Dinge nunmehro Denken und Wollen entſtehet: So hieſſe dieſes nichts anders, als vorgeben, daß Denken und Wollen eine Bewegung, oder ein Effect der Bewegung ſey, welches alles ungereimt und widerſprechend iſt § 429, 430. Und gleichwohl ſcheinet es, daß die Vertheidiger des Satzes, daß Gott der Materie die Kraft zu denken geben könne, den ſtatum controuerſiæ ordentlicher Weiſe alſo annehmen. Iſt aber die Frage davon, ob Gott einer einfachen

Ob Gott der Materie die Kraft zu denken geben kan.

Was hierbey zu unterſcheiden iſt.

fachen Subſtanz, die ietzo nichts mehr als Bewegungsfähigkeit hat, und alſo Materie iſt, noch mehrere Grundkräfte geben, und alſo das Subject, welches zuvor ein materiales Theilgen, nemlich ein Element, war, zu der Vollkommenheit irgend einer Art von Geiſtern § 434 erheben könne: So ſehe ich nicht, was hierinnen unmögliches ſeyn ſoll. Denn die Einrichtung des zufälligen Weſens und der urſprünglichen Fähigkeit eines metaphyſiſchen Subjects hanget von der Allmacht und dem Willen Gottes ab § 100, 291. Es würde aber, wenn dieſes geſchähe, nicht etwan ein materialer Geiſt daraus werden; ſondern es würde ein Subject, welches ehemals Materie war, dergleichen zu ſeyn aufhören, und ietzo wegen eines bekommenen neuen Weſens ein Geiſt ſeyn, dabey es zwar noch eben die Subſtanz, aber nicht mehr ein Ding von eben der Art wäre § 100. Es iſt auch ferner zu bedenken, daß wir das Wort Geiſt in der allerweiteſten Bedeutung genommen haben, und alle Subſtanzen darunter verſtehen, welche nur die geringſte Ideenfähigkeit, die geringſten Empfindungskräfte und Bemühungen haben, nach ihren Vorſtellungen zu handeln § 434. Daher darf man es auch nicht vor ungereimt halten, wenn man ſage, daß Gott gewiſſe Subjecte, welche in einer Welt Materie ausgemacht haben, in einer andern Welt vielleicht mit gröſſerer Fähigkeit begaben,

ben, und mit einer Art von geiſtigen Weſen zum Dienſte dererjenigen vernünftigen Geiſter beſtimmen könne, zu deren Dienſte ſie in der vorigen nur als materiale Theile gedienet haben. Ich behaupte hiermit nicht, daß es geſchehe, ſondern ich ſage nur, daß es nichts ſchlechterdings an ſich unmögliches ſey.

§ 473.

Ein iedweder Geiſt iſt eine einfache Subſtanz.

Ein iedweder Geiſt iſt eine einfache Subſtanz. Denn geſetzt, er wäre zuſammen geſetzt: So müßte entweder das Denken und Wollen etwas ſeyn, das durch die Zuſammenſetzung möglich würde, oder die Grundkräfte darzu müßten in einem iedweden Theile des zuſammengeſetzten Ganzen beſonders liegen. Wäre das erſte: So müßte das Denken und Wollen eine Bewegung oder ein Effect davon ſeyn, welches widerſprechend iſt § 429, 430. Wäre das andere: So wäre das Ganze, welches man ſich vorſtellte, nicht ein einziger Geiſt, ſondern eine ganze Anzahl von Geiſtern, indem einem iedweden das Weſen des Geiſtes, vor ſich allein betrachtet, und ohne die andern darzu zu nehmen, zukäme. Folglich muß ein Geiſt eine einfache Subſtanz ſeyn.

§ 474.

Ein iedweder Geiſt iſt

Ein iedweder Geiſt iſt unverweslich. Unter der Verweſung verſtehen wir

unverweslich. denjenigen Untergang eines Dinges, welcher durch die Zertrennung ſeiner phyſicaliſchen Theile § 108 geſchieht. Da nun ein Geiſt einfach iſt und keine trennbaren Theile hat § 473: So iſt er der Verweslichkeit nicht fähig.

Wie ein Geiſt entſtehen oder untergehen kan. Wenn daher ein Geiſt entſtehet: So muß er durch eine Schöpfung von Gott aus Nichts hervorgebracht werden, und zwar muß er ſeiner Einfachheit wegen auf einmal entſtehen. Und wenn er wiederum untergehen ſoll: So muß es durch eine Vernichtung geſchehen, welche aber ebenfalls Niemand als Gott thun kan. Jedoch kan wohl ein Geiſt ſein Leben in actu ſecundo von endlichen Urſachen erhalten, gleichwie auch die Lebendigkeit ſeiner Kräfte durch dieſelben aufhören kan § 464.

§ 475.

Die Geiſter, welche Körper haben, werden durch den Tod entweder unvollkommener, oder ſie müſſen in eine andere Verknüpfung von Dingen geſetzet werden. Wenn Gott einen Geiſt bey ſeiner Schöpfung mit einem zugeordneten Körper verſiehet, wodurch er in die Welt, und die Welt in ihn wirket § 372: So folget, daß derſelbe Geiſt, wenn er den Körper durch den Tod verlieret, entweder in unvollkommenern Zuſtand kommt, oder daß ihn Gott in eine andere Verknüpfung von Dingen ſetzen muß, als in diejenige, darinnen er ſich befand, da er

noch

noch den Körper hatte. Denn Gott kan ihm den Körper nicht vergeblich gegeben haben § 289. Er hat ihm alſo denſelben entweder gegeben, die Thätigkeit des Geiſtes nur auf eine Zeitlang einzuſchränken, dahingegen ſie ohne den Körper gröſſer ſeyn würde. Oder der Körper iſt ihm darzu verliehen, daß dadurch die Lebendigkeit, Vermehrung und ein vortheilhafter Gebrauch derſelben zu gewiſſen Endzwecken möglich ſeyn ſoll. Nun iſt aber das erſtere unmöglich. Denn wenn die Thätigkeit eines Geiſtes in eben der Welt und in eben der Verknüpfung der Dinge, in welcher ihm ein Körper zugeordnet wird, durch den Körper nur eingeſchränkt würde: So müßte ihm ſein Körper vermittelſt der Materie, welche zunächſt um ihn iſt, mehr widerſtehen, als ihm die andern Materien widerſtehen würden, welche der Grund davon ſind, daß die Structur ſeines Körpers erhalten wird § 369, und die Seele mit derjenigen Materie zunächſt umgeben bleibet, welche bey der Belebung des Körpers zunächſt um ſie iſt. Denn mit denenſelben Materien wird er zunächſt hernach in Verknüpfung kommen, wenn der Körper untergehet. Dieſes läßt ſich aber nicht denken. Denn der Widerſtand der nächſten Materien, welche um die Seele ſind, kan zwar geringer ſeyn, als der Widerſtand der äuſſerlichen Materie. Denn dieſes kan durch die

Figur und Lage der Theile des Körpers zuwege gebracht werden. Allein er kan nicht ſtärker ſeyn. Denn wenn er ſtärker wäre: So wäre die drückende Kraft der Materie im Körper, mit welcher ſie heraus drücket, ſtärker, als die Kraft der äuſſerlichen Materie, mit welcher der Körper zuſammengedrücket wird. Mithin würde ſie ſich von innen heraus bewegen, und der Körper könnte nicht beſtehen § 369. Folglich findet eine Seele auſſer ihrem Körper in dem Syſtemate, darinnen ihr der Körper zugeordnet wurde, mehr Widerſtand, als ſie zu überwinden hat, ſo lange ſie ſich in ihrem Körper befindet. Folglich wird ihre thätige Kraft, wenn ſie auſſer ihrem Körper iſt, zum wenigſten eingeſchränket, und ihr Zuſtand alſo unvollkommener. Man ſiehet aber auch, daß, nachdem die Art ihres Lebens und die Gröſſe des äuſſerlichen Widerſtandes beſchaffen iſt § 463, 464, vielleicht bey der Trennung vom Körper alle lebendige Thätigkeit derſelben aufhören könne. Welches unter beyden in der gegenwärtigen Welt geſchehe, muß aus phyſicaliſchen Gründen a poſteriori ausgemacht werden. Hierzu kommt noch, daß allezeit durch die mechaniſche Structur eines organiſchen Körpers derjenigen Seele, welche dadurch wirket, gewiſſe Vortheile und Vermögen in andere Körper zu wirken möglich werden müſſen. Und

auch

auch dieſe gehen durch die Trennung vom Körper verlohren. Folglich wird der Zuſtand einer Seele, welcher Gott bey ihrer Schöpfung einen Körper zugeordnet hat, durch die Trennung von demſelben nothwendig unvollkommener, unter der Bedingung, wenn ſie in dem vorigen Syſtemate verknüpfter Geſchöpfe gelaſſen, und nicht von Gott mittelbar oder unmittelbar in ein anderes verſetzet, oder mit neuen Kräften verſehen wird. Nun heiſſet die Trennung der Seele vom Leibe der **Tod** des Thieres. Folglich iſt der **Tod** des Thieres unter den vorerwehnten Bedingungen vor die Seele deſſelbigen ein Uebel. Ueberhaupt heiſſet der **Tod** das völlige Aufhören des Lebens. Daher iſt es möglich, daß die Seele eines Thieres bey dem Tode deſſelben ſterben kan, ob es gleich nicht möglich iſt, daß ſie verweſen oder anders, als durch unmittelbare Allmacht Gottes, verrichtet werden kan § 464. Auf dieſe Weiſe iſt es wahrſcheinlich, daß in der gegenwärtigen Welt die Seelen der Beſtien mit ihrer Trennung vom Leibe ſterben.

Folglich iſt der Tod unter denſelben Bedingungen ein Uebel.

Ja eine thieriſche Seele kan durch den Tod des Leibes mitſterben, d. i. in völlige Unthätigkeit verfallen.

Das III Capitel.

Von denenjenigen Eigenſchaften der vernünftigen Geiſter inſonderheit, welche in denen moraliſchen Eigenſchaften Gottes ihren Grund haben.

§ 476.

Erklärung des Vorhabens. Unſer Endzweck iſt, in dem vorhabenden Capitel, diejenigen Haupteigenſchaften der vernünftigen und freyen Geiſter zu unterſuchen, welche ihnen wegen ihrer moraliſchen Natur dergeſtalt zukommen, daß ſie ihren Grund in der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Willens haben. Wir reden alſo nicht von etwas, welches durch das phyſicaliſche Weſen ihrer Grundkräfte als ein phyſicaliſcher Effect determiniret wird; ſondern von etwas, welches auf moraliſchen Verhältniſſen beruhet, welche ihren Grund in den Eigenſchaften Gottes haben. Der Beweis derſelben muß alſo aus der natürlichen Theologie, nemlich aus dem Begriffe der göttlichen Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit hergeholet werden. Die Eigenſchaften der vernünfti- Da aber ſo wohl Gott, als eine iedwede Eigenſchaft ſeines Weſens, ſchlechterdings noth-

nothwendig iſt: So ſind auch dieſe Eigenſchaften vernünftiger Geiſter nicht weniger nothwendig, als dasjenige, was durch das abſolute Weſen ihrer Grundkräfte als eine phyſicaliſche Folge determiniret wird. Es iſt nur eine Schwäche des Nachſinnens, wenn es einigen vorkommt, als wenn eine relativiſche Eigenſchaft weniger Gewißheit als eine abſolute haben müßte; oder als wenn eine Eigenſchaft, die einen äuſſerlichen Grund hat, allezeit von geringerer Nothwendigkeit wäre, als dasjenige, was man aus einem innerlichen Grunde erweiſen kan.

gen Geiſter, welche ihren Grund in den moraliſchen Eigenſchaften Gottes haben, ſind eben ſo nothwendig, als diejenigen, welche aus ihren abſoluten Weſen an ſich verſtanden werden.

§ 477.

Gott will vermöge ſeines weſentlichen Verlangens der Vollkommenheit, daß auch der Zuſtand der Welt und alle Handlungen darinnen nach den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge eingerichtet ſeyn ſollen § 282. Wieferne nun in die Reyhe der Begebenheiten in der Welt keine freyen Thätigkeiten der Geſchöpfe darzwiſchen kommen: So geſchiehet auch alles den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit gemäß, und die Welt iſt metaphyſice gut § 301, 355; der göttliche Wille aber, wodurch dieſe Uebereinſtimmung mit der Vollkommenheit gewollt wird, iſt ein determinirender Wille, daher der Erfolg nicht auſſen bleiben kan. Die freyen Geſchöpfe aber können ihre Thaten ſo wohl den Regeln

Gott will nothwendig die Tugend ſeiner vernünftigen Geſchöpfe.

geln der weſentlichen Vollkommenheit gemäß als zuwider einrichten. Gleichwohl will Gott, daß ſie dieſelben ihr gemäß einrichten ſollen § 283, 284. Folglich iſt der Wille Gottes, wodurch er die Uebereinſtimmung mit der Vollkommenheit in dem Willen und ganzen Zuſtande freyer Geſchöpfe will, kein determinirender, ſondern ein moraliſcher Wille. Die Uebereinſtimmung des moraliſchen Zuſtandes eines vernünftigen Geiſtes mit den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge heiſſet die **Tugend**. Folglich iſt in Gott in Anſehung aller vernünftigen und frey wirkenden Geſchöpfe ein moraliſches **Wollen der Tugend**. Vermöge deſſelbigen will Gott, daß alle ihr Thun und Laſſen der Tugend gemäß, und in ihrem Zuſtande nichts enthalten ſey, wodurch die von ihnen erforderte Tugend unmöglich gemacht wird.

§ 478.

Er will auch die Glückſeligkeit ſeiner vernünftigen Geſchöpfe.

Gleichwohl da Gott gütig iſt § 290: So iſt auch gewiß, daß er will, daß alle **moraliſch wirkenden Geiſter glückſelig werden ſollen**. Dieſe Glückſeligkeit ſollen ſie inſonderheit in ſeiner Erkenntniß und in der Vereinigung mit ihm finden. Denn ſie haben ein ſolches Weſen, welches ſie zu einer ſolchen Glückſeligkeit fähig macht § 448, und welches hingegen ohne die Erkenntniß Gottes, und die Vereini-

einigung mit ihm keiner Glückſeligkeit fähig iſt. Denn zur Glückſeligkeit gehöre, daß ihre Grundbegierden § 447 erfüllet werden, und daß auch die Erfüllung derſelben vollkommene Sicherheit hat, wie in der Moral erwieſen wird. Ohne die Erkenntniß Gottes aber fehlte die Erkenntniß des edelſten Objectes. Und ohne die Erkenntniß der Eigenſchaften und Abſichten der erſten Urſache läßt ſich auch von den Cauſalwahrheiten in der Welt nichts gründliches verſtehen. Eben ſo fehlet auch der Liebe § 292 ohne Gott ihr edelſtes Object. Es iſt auch keine Sicherheit von irgend einem Beſitze des Guten möglich, wenn man nicht verſichert iſt, daß uns Gott daſſelbe geben und erhalten wolle.

§ 479.

Gott will die Glückſeligkeit ſeiner moraliſch wirkenden Geſchöpfe unter der Bedingung der Tugend. Auſſerdem will er ihre Beſtrafung.

Wenn man die Heiligkeit und Güte Gottes zuſammen betrachtet: So flieſſet daraus die belohnende und beſtraffende Gerechtigkeit § 297, 298, deren Erklärung wir hier nicht wiederholen wollen. Folglich wird der Endzweck Gottes, die moraliſch wirkenden Geſchöpfe glückſelig zu machen, durch den moraliſchen Willen der Tugend eingeſchränkt, oder vielmehr gehörig erkläret § 296. Demnach **giebt es in Anſehung aller frey wirkenden Geſchöpfe einen moraliſchen Willen Gottes, vermöge welches er die Tugend und darauf die Glückſeligkeit, oder**

bey Uebertretung der erſten die Beſtrafung derſelbigen will. Jedoch da Gott nur das moraliſche Böſe beſtrafen muß, und das moraliſche Gute nicht darf ohne Effect ſeyn laſſen: So wird hierdurch ſeine Güte darinnen nicht eingeſchränket, daß er nicht willkührlich noch mehr gutes erweiſen könnte, als die belohnende Gerechtigkeit erfordert, oder daß er auch ſolchen Geſchöpfen Gutes erweiſen kan, welche noch gar nicht moraliſch haben handeln können.

§ 480.

Folglich ſtehen alle vernünftige Geſchöpfe nothwendig unter einem göttlichen Geſetze.

Weil die vernünftigen Geſchöpfe, wie alle andere, von Gott auf das vollkommenſte dependiren: So iſt ihnen der göttliche moraliſche Wille der Tugend ein Geſetz, und ſie haben eine unveränderliche Schuldigkeit, ſich darnach zu richten, § 284. Folglich **iſt es eine nothwendige Eigenſchaft an dem Weſen aller vernünftiger Geſchöpfe, daß ſie unter einem göttlichen Geſetze ſtehen.**

§ 481.

Gott verlanget nothwendig von ſeinen vernünftigen Geſchöpfen einen beſtändigen Gehorſam.

Weil das göttliche natürliche Geſetz darinnen beſtehet, daß dasjenige geſchehen ſoll, was der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß iſt § 283: So muß der determinirte Innhalt deſſelben theils aus dem abſoluten Weſen der Dinge, theils aus den Verhältniſſen derſelben erlernet werden. Nun iſt unter allen Verhältniſſen, die ein Geſchöpfe haben kan, ihm keines ſo ſchlech-

ter-

terdings weſentlich, als die Dependenz von Gott, und Gott muß daher ſchlechterdings nothwendig wollen, daß ſie derſelben gemäß handeln ſollen, welches geſchieht, wenn ſie den Willen Gottes, als den Willen eines Oberherrn, von dem ſie dependiren, vollbringen, welches Gehorſam genennet wird § 284. Folglich **verlanget Gott nothwendig von ſeinen vernünftigen Geſchöpfen einen beſtändigen Gehorſam.** Dieſer iſt zur Tugend überall nöthig, das determinirte Weſen der tugendhaften Handlung, welche den Regeln der Vollkommenheit zu Folge unternommen wird, mag beſtehen, worinnen es will. Der Gehorſam gegen Gott iſt dannenhero die Form der Tugend § 30. Die determinirte Erklärung aber von dem Materiali der Tugend machet etliche Wiſſenſchaften der practiſchen Philoſophie aus. Unterdeſſen wird die **Tugend** ſchon dadurch etwas vollſtändiger definiret, wenn wir nunmehro ſagen, ſie beſtehe in demjenigen Zuſtande eines vernünftigen Geſchöpfes, da es aus Gehorſam gegen Gott und Erkenntniß ſeiner Schuldigkeit alles ſein Thun und Laſſen nach den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge als nach einem moraliſchen Willen Gottes einrichtet, und da überhaupt in dem moraliſchen Zuſtande deſſelben nichts enthalten iſt, was mit der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge ſtreitet.

Der Gehorſam iſt die Form der Tugend.

Fernere Erklärung der Tugend.

§ 482.

§ 482.

Aus der Vollkommenheit Gottes fließet die Unſterblichkeit der vernünftigen Geiſter.

Ferner fließet aus der Vollkommenheit Gottes die Unſterblichkeit der vernünftigen Geiſter. Unter der Unſterblichkeit verſtehet man diejenige Eigenſchaft einer lebendigen Subſtanz, vermöge welcher ſie niemals zu leben aufhöret. In der göttlichen Vollkommenheit aber liegt ein Grund, warum er das Leben ſeiner vernünftigen Geſchöpfe, wenn es einmal angefangen hat, ewig erhält, und niemals völlig und beſtändig wiederum aufhören läßt, und zwar dergeſtalt, daß ſie nicht nur leben, ſondern auch ein ſolches Leben behalten, in welchem ſie Gedanken mit Bewußtſeyn haben, und zu moraliſchen Handlungen geſchickt ſind. Daher werden die vernünftigen Geiſter durch einen auſſer ihnen befindlichen Grund, nemlich durch den göttlichen Willen und deſſen unveränderliche Vollkommenheit, unſterblich.

§ 483.

Erſter Beweis aus der Fähigkeit eines ewigen Endzweckes, welche ſich bey den vernünftigen Geiſtern befindet.

Denn erſtlich ſind die vernünftigen Geiſter, weil ſie Abſtraction und Bewußtſeyn § 442, und einen Trieb nach der Vollkommenheit, nach der Vereinigung mit Gott, und nach der Tugend § 452, und über dieſes Freyheit des Willens haben, eines unendlich fortdaurenden Endzweckes nicht nur fähig, ſondern auch darnach begierig, und zwar ſonderlich der Freyheit wegen desjenigen Endzweckes, von welchem ſich a priori

und

und a poſteriori erweiſen läſſet, daß er der einzige iſt, welchen Gott bey der Schöpfung der Welt ſich als den Hauptzweck vorgeſetzet hat, und hat vorſetzen können, dafern die Schöpfung ſeiner Heiligkeit und Weisheit hat gemäß ſeyn ſollen § 281. In denen unvernünftigen Geiſtern hingegen iſt zwar ein beſtändiges Beſtreben nach neuen Ideen und Handlungen, welches das Weſen einer lebendigen Kraft überhaupt mit ſich bringet, wie denn auch in gewiſſen thätigen Materien beſtändig wirkſame Beſtrebungen ſind. Allein dadurch ſind ſie noch nicht fähig, nach einem ewigen Zwecke, als nach einem ewigen, zu ſtreben, oder von Gott zu dem Hauptzwecke der Welt beſtimmet zu werden. Nun giebt Gott keine Fähigkeit vergeblich, ſondern um eines Zweckes willen, welcher durch das Weſen derſelben möglich iſt. Es wäre auch ſehr ſeltſam, ſich einfallen zu laſſen, ob Gott vielleicht nur einigen vernünftigen Geiſtern die Fähigkeit zu einem ewigen Zwecke eben darum gegeben habe, weil ſie von ihm wirklich zur Ewigkeit beſtimmet wären, dahingegen vielleicht andere nur eine Zeitlang Mittel vor jene ſeyn ſollten, iedoch bey ſolchen Arten von Geſchäften, zu deren Verrichtung ſie eben dergleichen moraliſche Natur hätten haben müſſen, wie jene hätten. Denn erſtlich läſſet ſich kein ſolcher Fall gedenken, da ein Geſchöpf, welches eine Zeitlang ein bloſſes Mittel in

der Welt ſeyn ſollte, Vernunft und Freyheit nöthig hätte. Denn die Freyheit, wenn ſie nicht ſelbſt ein weſentlicher Theil und Umſtand des Hauptzweckes wäre, welchen Gott durch ein Geſchöpfe ſuchet, dem ſie gegeben iſt, würde vielmehr die Erlangung aller beſtimmten Endzwecke unſicher machen, daher ſie ein gar unweislich erwähltes Mittel wäre. Vernunft ohne Freyheit aber iſt theils nirgends anzutreffen, und wird nur in den Gedanken von einander geſondert, theils aber wäre an einem Geſchöpfe, welches ein bloſſes Mittel eine Zeitlang ſeyn ſoll, die Vernunft ſelbſt doch etwas überflüßiges. Denn es könnte ja durch eine gnugſame Vollkommenheit der denkenden Kräfte, und gewiſſer auf Ideen abgerichteten Triebe, ohne Bewußtſeyn alles das auch geſchehen, was geſchehen ſollte. Wir ſind aber gar nicht befugt, etwas dergeſtalt nach aller unſerer Einſicht überflüßiges auch ſelbſt von der göttlichen Willkühr zu erwarten, wenigſtens nicht anders, als wenn es ausdrücklich bewieſen wäre, daß Gott dergleichen willkührlich beliebet habe, in welchem Falle wir unſere Einſchränkung freylich erkennen und gedenken müßten, daß Gott vieles anſtändig ſeyn könnte, was wir nicht verſtünden. Dergleichen Beweis aber findet hier nimmermehr ſtatt. Zum andern aber iſt hauptſächlich zu bedenken, daß wir allen Leitfaden verlieren würden, von dem natürlichen Zwecke und der Be-

ſtimmung der Geſchöpfe zu urtheilen, wenn wir nicht unter denenjenigen Individuis, welche einerley Weſen haben, auch dem einen ſowol, als dem andern, die Beſtimmung zu dem Zwecke zuſchreiben wollten, darzu ſie dieſes Weſen eben geſchickt machet. Folglich kan man aus der Fähigkeit zu einem Beſtreben nach einem ewigen Zwecke, dergleichen denen vernünftigen Geiſtern zukömmt, und auch ihnen allein zukommen kan, ganz ſicher ſchlüſſen, daß Gott diejenigen Subſtanzen auch ewig erhalten wolle, welche dieſelbe haben. Ihre Erhaltung aber wäre vergeblich und wider den Zweck, wenn ſie nicht lebeten. Folglich woll er ſie ohne Aufhören beym Leben erhalten, und ſie ſind alſo unſterblich, nur mit dem Unterſchiede, daß Gott vermöge ſeiner Natur unſterblich iſt, die erſchaffenen vernünftigen Geiſter aber es allererſt durch den Willen Gottes werden. Dieſer Beweis leidet auch nicht einmal bey denenjenigen Geiſtern eine Ausnahme, welche um böſer Thaten willen geſtrafet werden. Denn die Gerechtigkeit Gottes erfordert ihre Beſtrafung § 298. Und ſeine Weisheit machet ſie zu einem Mittel eines ewigen Endzweckes § 300. Man könnte aber nicht ſagen, daß ſie beſtrafet würden, wenn ſie ſich nicht der Strafe bewußt wären, und alſo lebten.

Wie dieſer Grund in Anſehung derer, die beſtrafet werden, zu appliciren iſt.

§ 484.

Noch auf andere Art kan man inſonderheit den ſchon erwähnten Begriff, daß die ver-

Anderer Beweisgrund, weil die ver-

nünftigen Geiſter die letzten Zwecke Gottes ſind.

vernünftigen Geſchöpfe allein geſchickt ſind, den Hauptzweck der Welt abzugeben, noch weiter ausführen, und daraus die Unſterblichkeit der vernünftigen Geiſter auch alſo erweiſen. Die vernünftigen Geiſter ſind die letzten objectiviſchen Endzwecke Gottes § 354. Wenn alſo dieſelben vernichtet würden, oder auf ewig zu leben aufhörten: So fiele der Zweck Gottes, welchen er durch dieſelben geſuchet hat, hinweg. Dieſen Zweck lieſſe er entweder ohne alle Urſache fahren, welches wider die Weisheit iſt § 289; oder er lieſſe ihn nach Vorſchrift eines höhern Zweckes fahren, welches ſich widerſpricht, weil ein ieder vernünftiger Geiſt ſelbſt ein letzter Zweck iſt. Folglich läſſet er ihn niemals fahren. Wollte man einwenden, daß es vielleicht gleich bey der Schöpfung mit als eine Determination zu dem göttlichen Zwecke gehöret habe, daß alle Geſchöpfe zuſammen nur eine gewiſſe Zeitlang dauern ſollten: So iſt ſolches deßwegen unmöglich, weil nach Verflieſſung derſelben Zeit hernach die Schöpfung ſchlechterdings vergeblich wäre § 281. Gott kan aber nichts thun, was irgend einmal ganz vergeblich iſt § 281, ſondern ſeine Geſchöpfe müſſen entweder ſelbſt beſtändig fortdauern, oder dasjenige, was durch ſie möglich geworden, muß ohne Aufhören einen Effect hinter ſich laſſen. Das letztere findet in Anſehung dererjenigen Subſtanzen ſtatt, welche nur als Mittel zu andern Zwecken da ſind, und

wie-

wiederum aufhören können, wenn der Zweck ihr Daſeyn nicht weiter erfordert. In Anſehung dererjenigen Geſchöpfe aber, welche ſelbſt letzte objectiviſche Zwecke ſind, muß alles beydes ſtatt finden. Man ſiehet aus den gegebenen Beweiſen, daß der Rathſchluß Gottes die vernünftigen Geiſter unſterblich zu erhalten, bey der Schöpfung einer iedweden Welt nothwendig ſey, und daß, wenn derſelbe nicht ſollte gefaſſet werden, auch die Schöpfung unterbleiben müßte.

§ 485.

Man kan auch von der Unſterblichkeit der vernünftigen Geiſter noch andere Beweiſe geben, welche von dem Zuſtande der gegenwärtigen Welt, welche wir a poſteriori wahrnehmen, hergenommen ſind, wiefern man nemlich daraus einen göttlichen Rathſchluß, die menſchlichen Seelen nach dem leiblichen Tode unſterblich zu erhalten, ſchlüſſen kan. Sie gehören aber nicht hieher, ſondern in die Ethic *. Nur muß man nicht etwan die Unſterblichkeit eines endlichen Geiſtes aus dem Weſen deſſelbigen an ſich, ohne Abſicht auf die moraliſchen Eigenſchaften Gottes, herleiten wollen, indem bey einem endlichen Geiſte ſowohl die Exiſtenz als das Leben in actu ſecundo zufällig iſt § 460. Vermöge des erſtern

Wie man die Unſterblichkeit der Seele ſonſt noch beweiſen kan.

Aus dem Weſen derſelben läßt ſie ſich nicht beweiſen.

* Siehe die Anweiſung vernünftig zu leben § 220.

ſtern könnte ihn Gott, wenn er wollte, vernichten § 144. Man muß alſo erweiſen, daß er es nicht wolle. Vermöge des andern könnte ſein Leben in actu ſecundo auch durch die Wirkung endlicher Urſachen völlig aufhören § 464. Man muß alſo erweiſen, daß Gott ſolches nicht zulaſſen wolle. Es iſt auch nicht genug, wenn man ſich nur auf die Vollkommenheit der menſchlichen Seele berufft, vermöge welcher ſie von ſelbſtthätiger Fähigkeit § 467 iſt, und dahero die äuſſerlichen Empfindungen zu Fortſetzung ihrer Thätigkeit nicht nothwendig brauchet. Denn die Erfahrung lehret, daß dieſer Selbſtthätigkeit ungeachtet ein geringer Umſtand im Körper der Seele ihr Bewußtſeyn benehmen kan. Woher kan man nun wiſſen, ob es ihr durch den leiblichen Tod, indem ſie mit andern Materien in Verknüpfung kommet, nicht völlig werde benommen werden? Es iſt vielmehr § 475 erwieſen worden, daß ſolches gewiß geſchähe, wenn ſie Gott an dem Orte und in demjenigen Syſtemate verknüpfter Materien lieſſe, in welchem ihr Körper mit begriffen war. Es kommt alſo abermal auf den Willen Gottes an, und man muß erweiſen, daß Gott Sorge trage, die Hinderniſſe hinwegzuſchaffen oder zu verhüten, welche dem Leben der Seele mit dem Untergange drohen. Manche Gelehrte bilden ſich ein, daß ſich die Unſterblichkeit der Seele aus dem

Auch nicht daher, daß die Seele von ſelbſtthätiger Fähigkeit iſt.

Ob ſich bey Sezung der präſtabilir-

dem Weſen derſelben beweiſen lieſſe, wenn man die präſtabilirte Harmonie annähme. Denn durch dieſelbe würde die Seele von aller äuſſerlichen Gewalt, und alſo von allem Widerſtande der Materie befreyet. Es ſey nichts, was nach dem Tode des Leibes die Selbſtthätigkeit der Seele unterbrechen könnte, weil ſie auch bey dem Leben deſſelben weder ſeiner Einwirkungen benöthiget, noch fähig geweſen wäre. Allein ich antworte erſtlich, daß die präſtabilirte Harmonie nicht möglich ſey. Geiſt und Materie muß nothwendig in einander wirken können § 363. Und über dieſes iſt der Begriff der präſtabilirten Harmonie auf ſolche Grundſätze von dem Weſen der Dinge überhaupt, von dem Weſen der Welt und der Geiſter, und von den Abſichten Gottes gebauet, darinnen das meiſte irrig und unmöglich iſt. Sie verdienet daher aus gar vielerley Gründen bey der Unſterblichkeit der Seele in keine Betrachtung gezogen zu werden, geſetzt auch, daß ſich die letztere richtig daraus folgern lieſſe. Man kan auch hiernächſt ihre Falſchheit a poſteriori auf vielerley Art beweiſen, welches hieher nicht gehöret. * Es iſt aber zum andern auch nicht an dem, daß die artige Erdichtung von einer präſtabilirten Harmonie der Unſterblichkeit der Seele vorträglich ſey. Sie macht vielmehr den Beweis derſelben un-

ten Harmonie die Unſterblichkeit der Seele aus ihrem Weſen beweiſen läßt,

* S. die Vernunftlehre § 74-76.

möglich. Und indem man die Wirkſamkeit der Seele von dem Einfluß der Materie frey macht: So geräth man auf ein viel fürchterlicheres fatum in dem Weſen der Seele ſelbſt. Das Weſen der Dinge ſoll ewig und unveränderlich ſeyn, alſo kan man ſich nicht auf den Willen Gottes beruffen, weil derſelbe in demjenigen nichts verändern kan, was ſchon durch das Weſen der Dinge determiniret iſt. Nun hat unſere Seele vor der Auswickelung unſeres Körpers nicht gelebt, das iſt, ſie hat keine lebhaften Gedanken und kein Bewußtſeyn gehabt. Das Leben iſt ihr alſo zufällig. Die vorſtellende Kraft der Welt in derſelbigen ſoll, was die deutlichen Gedanken anlanget, mit einem gewiſſen Körper in der Welt in Harmonie ſtehen, welcher deßwegen unſer Körper genennet wird. Was iſt nun natürlicher, als daß, wenn mit dem Untergange des Körpers dieſe Harmonie aus wird, auch die Reyhe der deutlichen Gedanken ein Ende nimmt, und unſere Seele wiederum eine ſo elende Monade wird, als wie diejenigen ſind, daraus die Körper beſtehen ſollen, und welche zwar eine vorſtellende Kraft der Welt hat, aber in deren Vorſtellungen nun eine ewige Dunkelheit herrſchet? Will alſo ein Harmoniſte ein beſtändiges Leben der Seele auch nach dem Untergange des Körpers behaupten: So muß er auſſer der präſtabilir-

ten

ten Harmonie noch eine andere Norm deutlicher Gedanken in der Seele annehmen, und ſein Syſtema in ſo weit ändern. Er muß aber auch die Exiſtenz und Unaufhörlichkeit derſelben beweiſen können. Er wird aber dieſes nicht aus dem Weſen der Seele, ſondern aus moraliſchen Gründen thun müſſen, und die präſtabilirte Harmonie kan ihm dabey nicht die geringſte Erleichterung ſchaffen. Und ehe er dergleichen Beweis geführet hat, iſt es auch vergeblich, der Seele nach der Zerſtörung dieſes ſichtbaren Leibes einen andern, etwa ſubtilern, zuzueignen, mit welchem ſie nach der Trennung von dem erſtern harmoniren, und nach dem Verhältniſſe deſſelben gegen die körperliche Welt lebhafte Vorſtellungen haben könne. Denn das Daſeyn eines ſolchen Leibes kan er aus nichts ſchlüſſen, als wenn er die Unſterblichkeit der Seele ſchon vorausſetzet, und dabey vor bekannt annimmt, daß dieſelbe ohne die Harmonie mit irgend einem ihr zugeeigneten Körper nicht möglich ſey. Die Wahrheit zu ſagen iſt aber das letztere gar nicht nöthig.

Ob es vortheilhaft iſt, der Seele nach dem Tode einen ſubtilern Körper zuzuſchreiben.

§ 486.

Wenn wir uns in der gegenwärtigen Welt nach denen vernünftigen Geiſtern, die uns darinnen bekannt ſind, umſehen: So laſſen ſich die angegebenen Beweiſe der Unſterblichkeit unmittelbar nur auf diejenigen Geiſter appliciren, welche den wirklichen Ge-

Was von den Seelen der Kinder und von denenjenigen Geiſtern zu halten iſt, welche in dieſer Welt

niemals zum Leben gekommen ſind. brauch der Vernunft gehabt, und moraliſche Handlungen gethan haben. Wir nehmen aber auch wahr, daß Kinder ſterben, welche noch nicht moraliſch gehandelt haben. Was iſt nun von den Seelen derſelben zu halten? Es iſt auch aus phyſicaliſchen Gründen glaublich, daß viele Subſtanzen, darinnen die Grundkräfte eines vernünftigen Geiſtes liegen, da geweſen, welche aber niemals zu dem Leben in actu ſecundo § 460 gelanget ſind. Sollen dieſe vielleicht künftig auch noch in einer andern Verknüpfung von Dingen darzu kommen? Allein was die Seelen der Kinder anlanget: So kan man nach der Analogie ſchlüſſen, daß Gott, da er doch einmal ihre zu ewigen Endzwecken fähige Natur zum Leben hat kommen laſſen; ſie auch beym Leben erhalten, und ihnen vermöge einer ganz freyen Güte § 297 gutes erzeigen werde, etwan vielleicht im geringern Grade, als denenjenigen, die er um einer moraliſchen Tugend willen belohnet. In Anſehung derjenigen Geiſter aber, welche in dieſer Welt niemals zum Leben kommen, laſſe ich es dahin geſtellet ſeyn, ob ſie Gott künftig in einer andern darzu bringen wird, oder ob er nur durch die Hervorbringung derſelben gewiſſen lebenden Geiſtern den Reichthum ſeiner Allmacht hat erläutern und zeigen wollen, wie viel er auſſer denen Geſchöpfen, die er machet, noch hinzu ſetzen könnte, wenn er wollte.

§ 487.

§ 487.

Wir wollen nun der Art des Lebens, welche den abgeſchiedenen unſterblichen Seelen zukommen kan, noch etwas nachſinnen. Entweder dieſelben werden in eine ſolche Verknüpfung von Dingen geſetzt, darinnen der vorige Zweck ihres Körpers hinweg fällt, und da ſie alſo keinen Körper brauchen, ſondern die Wirkſamkeit, die ſie haben ſollen, ohne Körper beſitzen; oder ſie bekommen einen Körper von anderer Art; oder ſie bekommen mit der Zeit ihren vorigen Körper, oder einen andern ſeines gleichen wieder; oder es erfolget einer dieſer möglichen Zuſtände nach dem andern. Keines unter dieſen kan man vor ſchlechterdings erforderlich halten: Sondern wenn uns Gott nicht eine nähere Nachricht davon a poſteriori giebt: So muß man Gott davor ſorgen laſſen, wie er die unumgänglich nothwendige Unſterblichkeit unſeres Geiſtes nach unſerem Abſchiede von dem Leibe modificiren werde. Will man binnen der Zwiſchenzeit, da hernach eins oder das andere erfolget, einen Schlaf der Seele, d. i. einen Mangel einer mit Bewußtſeyn verknüpften Selbſtthätigkeit in einem vernünftigen Geiſte, annehmen: So muß nur nicht etwan die Dauer deſſelben ſo lang angenommen werden, daß binnen derſelben die in der Welt erworbenen habitus des Geiſtes § 469 verlöſchen müßten, weil ſonſt hernach der Geiſt ohne Zweck in der Welt geweſen wäre, und

Wie vielerley Arten des Lebens abgeſchiedener Seelen möglich ſind.

Was von dem Schlafe der Seelen nach dem Tode zu halten iſt.

und von demjenigen, was darinnen geſche-
hen iſt, oder was er ſelbſt gethan hat, nichts wiſſen könnte. In unſerer Seele lehret uns die Erfahrung, daß auch ſtarke habitus, wenn wir ſie nicht üben, in wenig Jahren untergehen und gleichſam verlöſchen. Daher iſt es meines Erachtens ziemlich unphiloſophiſch, wenn man die Lehre der heiligen Schrift von der Auferſtehung der Todten alſo annimmt, als ob die Seele von der Zeit an, da ſie vom Leibe abſcheidet, bis zur Auferſtehung des Leibes ſchlafen und unthätig ſeyn würde, binnen welcher Zeit alle erworbene Fähigkeiten verſchwinden müßten, und die Seele in den Zuſtand käme, in welchem ein geiſtiges Subject iſt, ehe es iemals belebet worden.

Ende der Pnevmatologie.

Ordnung
der Wiſſenſchaften und Capitel in vorſtehendem Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten.

Die Ontologie.

Cap. I Von der Metaphyſic überhaupt, und der Ontologie inſonderheit § 1 = 10.

Cap. II Von dem Begriffe eines Dinges überhaupt § 11 = 18.

Cap. III Von dem Weſen der Dinge und denen darinnen liegenden Begriffen § 19 = 44.

Cap. IV Von der Exiſtenz der Dinge und denen damit verknüpften Begriffen § 45 = 61.

Cap. V Von den wirkenden Urſachen § 62 = 89.

Cap. VI Von dem, was eins, einerley und unterſchieden iſt § 90 = 102.

Cap. VII Von dem Einfachen und Zuſammengeſetzten § 103 = 119.

Cap. VIII Von dem Nothwendigen und Zufälligen § 120 = 132.

Cap. IX Von dem Endlichen und Unendlichen § 133 = 156.

Cap. X Von der Gröſſe § 157 = 179.

Cap. XI Von der Güte und Vollkommenheit der Dinge § 180 = 203.

Die theoretiſche natürliche Theologie.

Cap. I Von dem Begriffe und der Wirklichkeit GOttes § 204 - 236.
Cap. II Von dem Weſen und den Eigenſchaften GOttes § 237 - 325.
Cap. III Von den Wirkungen GOttes § 326 - 346.

Die Kosmologie.

Cap. I Von dem Weſen einer Welt überhaupt § 247 - 389.
Cap. II Von der Bewegung § 390 - 423.

Die Pnevmatologie.

Cap. I Von dem Begriffe des Geiſtes und deſſen Wirklichkeit § 424 - 440.
Cap. II Von den Eigenſchaften eines Geiſtes überhaupt § 441 - 475.
Cap. III Von denenjenigen Eigenſchaften vernünftiger Geiſter inſonderheit, welche in denen moraliſchen Eigenſchaften GOttes ihren Grund haben § 476 - 487.

Regiſter

Regiſter
der vornehmſten Sachen.
Die Zahlen zeigen die §§ an.

A.

Abſicht, ſiehe Endzweck.
Abſtracta vniusmodi, disiunctiua 41
Abſtrahiren, iſt der Vernunft eigen 442
wird zu freyen Thaten erfordert 462
Accidens, prædicamentale 20
prædicabile 30
Action, überhaupt 64
leidet Grade 64
Meſſung derſelben 167. 168
nöthige Vorſichtigkeit bey derſelben 169
was robur oder die Stärke derſelben heißt 171
bey Bewegungen ſetzt man die Maſſe an ihre Stelle 171
wie die Gröſſe derjenigen zu ermeſſen iſt, welche einen Widerſtand überwinden muß 172. 173
das Vermögen derſelben wächſt wie die Quadrate der Geſchwindigkeit 174
Regel von Ermeſſung derjenigen, ſo ungleichen Widerſtand hat 175
die Gröſſe derſelben iſt mit der Gröſſe der Kraft nicht einerley 178
die Hauptarten derſelben in der Welt ſind dencken, wollen, bewegen 266
muß nicht mit der Kraft verwirret werden 178. 400
dreyerley Geſetze der Actionen überhaupt 465. 459
iſt der Reaction gleich 398. 401
actiones primae 81
liberae 83
die göttlichen ſind alle primae oder Grundthätigkeiten 261

Actionen,
göttliche ſind entweder nothwendige oder ſolche, die er nach belieben anfangen und endigen kan 262
immanentes & tranſeuntes 263
vitales 458
Actus, wenn etwas actu primo oder ſecundo vorhanden iſt 64
Aehnlichkeit 98
leidet Stuffen 98
Aeuum 135
Affecten, hindern den Verſtand 162
Möglichkeit ihrer Wirckungen im Körper 466
Allgegenwart GOttes 315
Allmacht GOttes 312
erſtreckt ſich ſo wohl über die undeterminirte als determinirte Möglichkeit. 314
derſelben kan kein Geſchöpfe unmittelbar widerſtehen 314
Allwiſſenheit GOttes 269
Eintheilung derſelben in Abſicht auf unterſchiedene Objecte 270
Angenehm, was es heißt 448
es veranlaſſet die Geiſter zum Beſtreben darnach 448
iſt eine Folge von Verſtand und Willen zugleich 448
Anthropopathie 323
ihr Nutzen 323
ob ſie aus den anthropomorphiſmo entſtanden 323
was bey Auflöſung derſelben zu beobachten iſt 324
wie die Begriffe von GOtt ohne dieſelbe beſchaffen ſind 325
unter derſelben werden oft Irrthümer verborgen 325
Anthropomorphiſmus 323
Aquae ſupracoeleſtes 331
Atheiſten 236
leugnen GOtt entweder mit der zweifelnden oder gewiſſen Verneinung 236
Vorurtheile der zweifelnden 236
die GOtt ausdrücklich leugnen, ſind dreyerley Art 236
theoretiſche und practiſche, was ſie ſind 236

Attributa 40
Eintheilungen derſelben 40
göttliche, haben einen realen Unterſchied 260
ſind entweder ἀνενέργητα oder ἐνεργητικὰ 321
Augenblick, iſt kein vollſtändiges Ding 55
was der gegenwärtige heißt 61
Siehe Zeit.
Ausdehnung 108
im mathematiſchen Verſtande 114
macht nicht das Weſen der Materie aus 440
Auſſerhalb 102. 264
Axioma cauſſale, was es iſt 72

B.

Barmhertzigkeit GOttes 293
Bedingung 457
des Bewuſtſeyns 466
der lebhaften Jdeen 466
eine geiſtige Kraft kan eine Bedingung von der Lebendigkeit der andern ſeyn 466
Begierde 278. 447
derſelben Begriff bringt nicht nothwendig eine Dürftigkeit mit ſich 278
Begriffe, einfache 102
wie man ſie deutlich machen kan 7. 8
können nicht durch Auflöſung definirt werden 8
ſind nicht mit den unauflöslichen zu verwirren 102
Beleidigung 325
ob GOtt derſelben fähig iſt 325
Belohnungen GOttes, natürliche und und moraliſche 297
Berühren 114. 119
Beſte Welt, ſiehe Welt.
Beſtien, warum ihre Seelen weder aus Luft noch Feuer beſtehen können 439
ſind ſich ihrer nicht bewuſt 444
ſind keines wahren Vergnügens oder Schmertzens fähig 448
Siehe Thier.

Bewegung 391
Möglichkeit derſelben wird aufgehoben, wenn die Elemente keine Seiten haben 119
aus wie viel Real-Theilen ſie beſtehet 167
des Körpers, wird aus der Maſſe und Geſchwindigkeit gemeſſen 171
ohne Bewegung können endliche Dinge in einander nicht wirken 362. 404
die Geſetze derſelben ſind entweder metaphyſiſche oder phyſikaliſche 390
was die wahre und ſcheinbare Bewegung iſt 392
die wahre iſt entweder eine äuſſerliche, oder innerliche, oder beydes zugleich 392
die äuſſerliche iſt eine totale oder partiale 392
braucht allezeit eine poſitive Urſache 394
zu derſelben verhält ſich keine Materie ganz gleichgültig 395
bey derſelben ſind Action und Reaction einander gleich 398-401
kan aus einer innerlichen Thätigkeit der Subſtantzen entſpringen 403
muß zuletzt von einem Geiſte herkommen 403
was die urſprüngliche und mitgetheilte iſt 404
bey der mitgetheilten kan zugleich die Erweckung einer innerlichen thätigen Kraft vorhanden ſeyn 405
was vor eine erfolgt, wenn eine Subſtantz in unterſchiedenen Directions-Linien geſtoſſen wird 406
wenn ſie von unterſchiedenen Orten mit ungleicher Stärcke geſtoſſen wird 407
wenn nach dem Anſtoſſe eine Bewegung in umgekehrter Direction erfolget 407
ob ein bewegter Körper unaufhörlich in Bewegung bleiben müſſe, wenn ihm nichts widerſtehet 409
keine Bewegung geſchiehet durch einen Sprung 410
alle kleineſte Theile derſelben geſchehen in gerader Linie 410. 411
iedwede mitgetheilte geſchieht in der Direction der bewegenden Urſache 411
wie eine krumme entſtehen kan 412

Bewegung, kan nicht geſchwinder wircken, wenn nicht die Geſchwindigkeit der bewegenden Urſache gröſſer wird 413
wie damit die Naturlehre übereinſtimmet 413
iſt ihrer Urſache proportional 414
Geſetze von der Bewegung elaſtiſcher Subſtantzen 415
Beurtheilung einiger unerweislichen Sätze von der Bewegung 419-423
mit derſelben iſt dencken und wollen nicht einerley 428-430
Bewegungs-Fähigkeit kömmt auch den endlichen Geiſtern zu 431. 434. 455
der Subſtantz, kan eine Bedingung der Lebendigkeit des Verſtandes ſeyn 463
Bewegungsgründe, ihr Effect 451
ſollen den vernünftig agirenden Geiſt zu freyen Thaten geneigt machen, nicht aber völlig determiniren 450
ihre Wirkungen bey nicht freyen Geiſtern 450
ohne dieſelben ſind freye Thaten nicht möglich 451
wircken nach Proportion ihrer Lebhaftigkeit 466
Beweiſe, wahrſcheinliche, ob ſie in der Metaphyſik vorkommen dürfen 10
ſtreitende, wie ſie zu entſcheiden ſind 156
der Exiſtentzen 16. 377
Bewuſtſeyn 16. 444
gehört zum Weſen der Vernunft 442
aus demſelben erhellet, daß mehr als eine Grund-Kraft in unſerm Verſtande ſeyn muß 444
kan nicht aus der Unterſcheidung der Begriffe hergeleitet werden 444
folgt nicht aus dem Grade der Lebhaftigkeit der Ideen 444
kan den Beſtien nicht zugeſchrieben werden 444
iſt zu freyen Thaten nothwendig 462
kan durch den Körper gehindert werden 463. 464
mögliche Bedingungen deſſelben 466
Böſe 195
ſind manche Dinge nothwendig 195
das metaphyſiſche, moraliſche und phyſikaliſche 201

Böſe, in welchen Dingen ein metaphyſiſches ſtatt findet 201
wie vielerley das moraliſche ſeyn kan 201
was metaphyſice böſe iſt, das iſt es auch moraliter 201
was ein ſcheinbares phyſikaliſches heißt 202
wie vielerley es iſt 202
Gründe des phyſikaliſchen 240
was moraliter böſe iſt, kan kein wahres phyſikaliſches Gut ſeyn 202
woraus die Verwirrung des wahren und ſcheinbaren entſtehet 203
Urſprung des moraliſchen 240
warum GOtt alles geſchehene beſtraffen muß 302
das moraliſche gehört nicht zum Weſen der Welt 389
wieferne GOtt bey böſen Handlungen concurrirt 333
daß kein böſer GOtt iſt 240
Bruch 165
iſt es entweder ſeiner Natur, oder unſerer zufälligen Betrachtungsart nach 165

C.

Carteſius, wie deſſen Satz, ich dencke, darum bin ich, zu verbeſſern iſt 16
deſſen Beweis für die Exiſtentz GOttes iſt falſch 235
Cauſa, vniuoca & aequiuoca 62
miniſterialis 89
intermedia 457
cauſaliter deduciren, was es heißt 72
Siehe Urſache.
Cauſalität, der Begriff derſelben iſt einfach 32
wie er zu abſtrahiren iſt 32. 63
Cauſal-Verknüpfung, allgemeine Regel davon 72
wenn die Einſicht derſelben völlig deutlich iſt 72
Circkel-Bewegung, woraus ſie begriffen werden kan 412

D.

Dauer, iſt entweder etwas abſolutes oder relativiſches 55
eine relativiſche iſt ohne abſolute unmöglich 55

Dauer, die endliche 55
Decreta 311
Dei, immanentia & tranſeuntia 311
Deduciren cauſaliter, was es heißt 72
Deiſten 236
Demonſtration, warum wir derſelben trauen 10
Denken, daß wir denken, ſind wir uns bewuſt 426
kan unmöglich eine Bewegung ſeyn 429. 430
warum die Kraft zu denken ohne die Kraft zu wollen unmöglich iſt 434
iſt keine adaequate Urſache vom Wollen 446
Dependenz, iſt eine Relation 28. 320
Widerlegung eines unbrauchbaren Begriffs derſelben 28
GOtt iſt keiner fähig 320
vernünftige Geſchöpfe müſſen ihrer Dependenz von GOtt ſtets eingedenck ſeyn und derſelben gemäß handeln 284
Dependiren, wie ein Geiſt von den andern dependiren kan 320
ob man ſagen kan, GOtt dependire von ſich ſelbſt 320
Determination 23. 41
Eintheilung derſelben 25
wird zur Exiſtenz erfordert 24
Determiniren, ſich ſelbſt zu etwas, was es heißt 23
wie der Verſtand einen Begriff determiniret 23
Deutlichkeit 8
die gemeine, des weſentlichen Inhalts, die logikaliſche 8
zwey extrema, ſo dabey zu vermeiden ſind 8
iſt mit der Evidenz nicht zu verwirren 233
Differentia ſpecifica 30
Ding, im weitern und engern Verſtande 11
ein mögliches und wirckliches 11. 13
Kennzeichen derſelben 12. 15. 16
was an dem wircklichen zu unterſcheiden iſt 17. 19
deſſen metaphyſiſches Weſen 17
ein unvollſtändiges, ens incompletum iſt auf dreyerley Art möglich 18

Ding, ein vollſtändiges ens completum 18
ein undeterminirtes kan nicht ſeyn 83
Direction 65
die räumliche 53. 65
erfordert iederzeit eine poſitive Urſache 394
die Bewegung geſchiehet in der Direction ihrer Urſache 411
Dreyeinigkeit, wird erläutert 247. 248. 295
löſet gewiſſe der Vernunft unauflösliche Fragen auf 248
zeiget ein ewiges Object der moraliſchen Liebe in GOtt 295
Durchdringen 402
warum endliche Subſtantzen, ſowohl Geiſter als Materie, einander nicht durchdringen können 402
warum GOtt alle Subſtantzen durchdringet 250. 364

E.

Ebenbild 322
GOttes, wiefern es die vernünftigen Geiſter ſind 322
Eigenſchaft 17
eine metaphyſiſche, accidens praedicamentale 20
poſitive 26
abſolute und relativiſche 28
negative 26
bloß negative oder privative 27
eine iede poſitive iſt eine Kraft 29
zufällige 30. 40
natürliche, iſt von der weſentlichen und zufälligen zu unterſcheiden 30
was es heiſt, eine Eigenſchaft exiſtire 46
wie die göttlichen Eigenſchaften erkannt werden 238. 239
ob die unbegreiflichen zu verwerfen ſind 405
eine relativiſche kan eben ſo gewiß ſeyn als eine abſolute 476
Einbildung, das Wort iſt ſchwanckend 118

Einbildung, Kennzeichen, wodurch man ſie von demjenigen, was der Verſtand lehret, unterſcheiden kan 50
Einbildungskraft 426
Regel, nach der ſie wircket 466
Einfach 105
was ein einfaches Weſen und eine einfache Subſtantz iſt 107
kan ein Ding in unterſchiedener Abſicht genennet werden 109
das metaphyſiſche und phyſikaliſche Einfache 109
iſt etwas entweder ſchlechterdings, oder bey Setzung dieſer Welt 110
Beweis der einfachen Dinge 111. 116
woraus man erkennet, daß es von einem andern hervorgebracht ſey 112
muß auf einmal entſtehen 112
die mathematiſche Beſtimmung deſſelben darf nicht in die Philoſophie gebracht werden 113. 116 - 119
keine Subſtantz iſt im mathematiſchen Verſtande einfach 117. 118
Einfachheit, eines Dinges, iſt entweder eine reale oder ideale 105
Vorſichtigkeit bey Unterſuchung der realen 106
der Subſtanzen, wie ſie zu erweiſen iſt 116
iſt der unendlichen Subſtantz weſentlich 137
kömmt den Geiſtern zu 473
Einheit, der Begriff derſelben iſt einfach 91
GOttes 244
Eins, wird in dreyerley Verſtande genommen 90
Elaſtiſch 369
Geſetze der Bewegung elaſtiſcher Subſtantzen 415
Elemente 366
ob es zwey einander ganz gleiche giebt 97
in ieder Welt ſind verſchiedene 366
ſind entweder ſelbſtthätige oder bloß leidende 366
warum die Leibnitziſchen nicht angenommen werden können 116. 119. 366
die thätigen kan man ſich auf zweyerley Art vorſtellen 367

Empfindung, äuſſerliche, innerliche 16. 426
iſt das Kennzeichen der Wircklichkeit 16. 377
Möglichkeit der äuſſerlichen 463. 464
Endlich 133
das endliche iſt zufällig 137
hat zu dem unendlichen kein Verhältniß 139
iſt von dem unendlichen nicht bloß dem Grade, ſondern dem Weſen nach unterſchieden 140
jede Welt iſt es nothwendig 353
endliche Dinge können nur durch Bewegung in einander wircken 362. 313
Endzweck 196. 456
ſubjectiviſcher, objectiviſcher und formaler 456
coordinirter 456
ſubordinirter 456
deſſelben poſitivie und negative Subordination 456
mitlerer 457
letzter 456
höchſter, muß nicht eben nothwendig ein eintziger ſeyn 456
woraus die Güte der mittlern und letztern zu beurtheilen iſt 196
letzte objectiviſche in der Welt ſind die vernünftigen Geiſter 335. 380
ohne Bewuſtſeyn determinirt einer den andern phyſice 456
aus dem Verlangen deſſelben entſtehet das Beſtreben nach Mitteln 466
Epicurus, deſſen Declinationen der atomorum ſind ungereimt 394
Erhaltung der Welt, wieferne ſie der Annihilation entgegen geſetzt wird 329
erſtreckt ſich nur auf die einfachen Subſtanzen und Grundkräfte 329
Beweis, daß dieſelben der Erhaltung GOttes bedürffen 329
der Welt, kan nicht eine fortgeſetzte Schöpfung genennet werden 329

Erhaltung der Welt
Widerlegung einiger Einwürfe dabey 330
wiefern ſie der Zerſtörung der zweckmäßigen Ordnung entgegen geſetzt wird 331
die mittelbare und unmittelbare 332
der Möglichkeit und Wircklichkeit 333
Erkenntniß, der menſchlichen gedoppelte Schrancken 8
was aus der ſymboliſchen unvermeidlich folget 102
warum manche zu gewiſſen Arten der Erkenntniß ungeſchickt ſind 174
GOttes, iſt gewiß 271
die natürliche, allſehende und mittlere Erkenntniß GOttes 270
Erkenntniß-Grund 34
a priori & a poſteriori 34
Ewigkeit, iſt die vollkommenſte Dauer 55
in derſelben muß man eine Folge der Augenblicke annehmen 55. 255
einer Subſtanz, was ſie iſt 134
ob man daraus die Möglichkeit einer unendlichen Reihe beweiſen kan 156
kan wegen unſerer Einſchränckung nicht ganz überdacht werden 156
GOttes, heißt auch ſonſt die Nothwendigkeit 254
wie ſie von einer ewigen Zeit unterſchieden iſt 255
die Unbegreiflichkeit derſelben muß hier den Beyfall nicht hindern 156. 255
Exiſtentz 45. 46
erfordert ein vbi und quando 48
Kennzeichen derſelben 16
kan nicht aus Begriffen demonſtrirt werden 377
ob das Wort ſeyn in der Definition derſelben gebrauchet werden kan 47
eine nothwendige, was ſie iſt 124
Eintheilung derſelben in neceſſitatem independentiae & conſecutionis 124
hat keine Gröſſe 157

Exiſtens, was die moraliſche iſt 131
Siehe Wircklichkeit.
Exponens rationis 161

F.

Fäulung, aus derſelben kan kein lebendiges Thier entſtehen 438
Fatum 126
was es heißt, es mache alles nothwendig 126
Fertigkeit 469
der erhöheten Bemühung und der erhöheten Möglichkeit 469
angeborne, erworbene 469
derſelben ſind nur die Geiſter fähig 469
Figur 53. 421
iſt ein accidens praedicamentale 20
Fläche 115
Formale 30
Fortpflantzung, Möglichkeit derſelben 463. 464
Flug, warum ein in Flug gebrachter Körper eine gröſſere Geſchwindigkeit bekommt, als ſeine Urſache 413. 415
Freyheit 449. 450
Möglichkeit derſelben 83
iſt kein blindes Ungefehr 83
kein undeterminirtes Ding 83
GOttes, ſo wohl libertas contradictionis als contrarietatis 307
erſtreckt ſich nur auf das mögliche 308. 309
wircket niemals ohne alle Bewegungs-Gründe 308
bey GOtt iſt eine Freyheit nur zum guten 308
kommt nur den vernünftigen Geiſtern zu 449
kan unter den Objecten der Begierden wehlen 450
kan durch die Stärcke der Bewegungs-Gründe überwunden werden 451
findet nicht in Anſehung aller Handlungen ſtatt 451
kan eine Freyheit zum Böſen und Guten, oder nur zum Guten, oder nur zum Böſen ſeyn 451
ſoll in einem vernünftigen Geiſte die herrſchende Kraft ſeyn 454

G.

Ganzes 103
beſtehet aus wircklichen oder Gedancken-Theilen 104
mit was vor Einſchränckung man ſchlüſſen kan, was in keinem Theile iſt, iſt auch im Ganzen nicht 150
Gedächtniß 426
Gedancken, was vor welche wir in uns wahrnehmen 426
was unſere erſten ſind 45
ſind nicht durch Bewegung möglich 429. 430
wie ſie Geiſter einander mittheilen können 465
kan GOtt ohne oder durch Zeichen in Geiſtern erwecken 465
Geduld GOttes 293. 303
Gegenwart 60
oppoſita derſelben 60. 61
die mittelbare und unmittelbare 61
die einſeitige und zweyſeitige oder wechſelsweiſe 61
Gehorſam 284. 481
verlanget GOtt von ſeinen vernünftigen Geſchöpfen nothwendig 284. 481
macht das formale der Tugend aus 481
Geiſt 434. 266. 362
ein ieder vernünftiger iſt ein letzter objectiviſcher Endzweck GOttes 335
wodurch einer von dem andern weſentlich unterſchieden ſeyn kan 362. 434
muß in die Materie wircken können 363. 364. 402. 403
ein endlicher hat mit der Materie die Bewegungs-Fähigkeit gemein 364
ob alle endliche einen Körper haben müſſen 372. 434
warum alle Geiſter in der Welt in Anſehung ihres innerlichen Zuſtandes einander unähnlich ſind 384
Vorſichtigkeit bey der Beſtimmung der Definition deſſelben 425
die enlichen ſind edlere oder unedlere 434
wiefern man die Seelen der unvernünftigen Thiere Geiſter nennen kan 434

Geiſt,
die Schwierigkeit, bey der Lehre von den Geiſtern, macht die Lehre ſelbſt nicht ungewiß 438
ein iedweder muß gewiſſe Grundtriebe haben 447
alle endliche müſſen durch ihr Wollen eine Bewegung ihrer Subſtantz anfangen und dadurch gegen andere Dinge wirken können 455
Leben deſſelben kan zunehmen und vollkommener werden 460
wodurch er eine Sprache fähig iſt 465
die Geiſter ſind entweder von bloß leidender oder von ſelbſtthätiger Fähigkeit 467
ihre Thätigkeiten können ſich vor ſich ſelbſt lange Zeit fortſetzen 468
wie ſie am robore zunehmen 467. 468
die oberſten Claſſen, ſo in einer Welt möglich ſind 470
ein iedweder iſt immaterial 471
einfach 473
unverweslich 474
wie er entſtehen oder untergehen kan 474
was von denenjenigen Geiſtern zu halten iſt, welche noch nicht moraliſch agirt, oder in dieſer Welt nicht zum Leben gekommen ſind 486
Genus 30
Gerechtigkeit GOttes 284
die belohnende und beſtrafende 297. 298
von derſelben überzeuget uns der Gewiſſens-Trieb 284
Geſchmack, der moraliſche, warum er ſo unterſchieden iſt 384
Geſchöpfe, freye, müſſen in iedweder Welt ſeyn 281. 354
mit denſelben gehet GOtt ihrem Weſen gemäß um 282
Geſichter, Grund der Unähnlichkeit derſelben 384
Geſchwindigkeit 170
wie ſie gemeſſen wird 170
muß eine poſitive Urſache haben 394

Geſetz, moraliſches 284. 480
muß GOtt vernünftigen Geſchöpfen geben 284. 285. 480
ein phyſicaliſches der Actionen, was es iſt 360
wie vielerley derſelben in einer Welt vorkommen 365. 450
der Geiſt und Körper, werden durch ihre Einwirkung in einander nicht verändert 370
phyſicaliſche Geſetze der Actionen müſſen nicht mit den moraliſchen verwirret werden 360. 459
Gewißheit, iſt etwas im Verſtande, nicht in der Sache 10. 272
iſt eine Relation 28
die geometriſche und moraliſche 28
von derſelben iſt die Zuverläßigkeit unterſchieden 28
Gewiſſenstrieb 452
kan GOtt im eigentlichen Verſtande nicht beygelegt werden 320
gehört zur Möglichkeit der Tugend 452
Gleichgültig, was es heißt 99
welche Dinge in allen Fällen einander gleichgültig ſeyn können 99
Gleichheit 160
Glückſeligkeit 478
der vernünftigen Geiſter, will GOtt 478
unter der Bedingung der Tugend 479
iſt ohne Erkenntniß GOttes und Vereinigung mit ihm unmöglich 478
Gnade 293
GOttes 293
GOtt, erſter Begriff 205
welche Sätze beym Beweiſe der Wircklichkeit GOttes voraus zu ſetzen ſind 206. 207
Eintheilung der Beweiſe vor die Exiſtentz GOttes 208
warum man alle Arten der Beweiſe brauchen muß 208
Beweis der Wircklichkeit GOttes aus den einfachen Dingen 209. 212

GOtt, Beweis der Wircklichkeit deſſelben
aus denen Veränderungen, daraus die Welt beſtehet 213
aus der Reyhe der Bewegungen 215
aus der Zufälligkeit der Welt 217
aus der Reyhe der cauſarum vniuocarum 218
aus der Betrachtung unſerer eigenen Perſon 219
aus dem regelmäßigen in der Welt 221
ob uns einen GOtt zu gläuben auch wahrſcheinliche Beweiſe verbinden können 228
wahrſcheinlicher Beweis der Exiſtentz GOttes aus der Hiſtorie 229
aus der Allgemeinheit der Meynung, daß ein GOtt ſey 230
aus dem Gewiſſens-Triebe 231
der Urſprung des Begriffs von GOtt und die Ueberzeugung von demſelben müſſen nicht verwirret werden 231
warum in uns eine angebohrne Idee von GOtt seyn muß 232
daß die Unbegreiflichkeit des göttlichen Weſens die Beweiſe nicht entkräftet 233
daß GOtt kein leeres Wort iſt 233
iſt von unendlicher Vollkommenheit 237
Widerlegung des böſen Gottes 240
GOtt iſt von allen Geſchöpfen nicht nur dem Grade, ſondern dem Weſen nach unterſchieden 241
kan von den Geſchöpfen niemals völlig überſehen werden 241
iſt einfach 243
einig 244
Widerlegung einiger unbündigen Beweiſe vor die Einheit GOttes 245
iſt unermeßlich 250
ewig 254
ob alles, was in GOtt iſt, GOtt ſelbſt iſt 260
was deſſelben ewig thätiges Weſen ausmacht 262
ob er auſſer ſich wircken kan 264
hat das allervollkommenſte Leben 265

GOtt,
iſt der allervollkommenſte Geiſt 266
hat einen unendlichen Verſtand 267. 268
warum er widerſprechende Dinge nicht dencken kan 269
dencket beſtändig gleich viel und mit einerley Deutlichkeit ohne Empfindungen und ohne Schlüſſe 269
erkennet die Dinge in, aber nicht aus ihrer Verknüpfung 269
iſt allwiſſend 269
was die Allwiſſenheit vor Nahmen bekommt in Abſicht auf unterſchiedene Objecte 270
ob er die freyen Thaten vorher wiſſen kan 271
ob er vielleicht manche Dinge mit Fleiß nicht wiſſen will 274
ob es ihm unanſtändig iſt, ſich alle Kleinigkeiten vorzuſtellen 274
was der Wille GOttes heißt 275
verlanget die Vollkommenheit 276-278
will die Vollkommenheit ſeines eigenen Weſens 279
iſt in ſich ſelbſt höchſt ſelig 279
in ihm iſt kein Schmerz, ſondern nur Mißfallen möglich 280
kan nichts vergebliches thun 281
gehet mit den Geſchöpfen ihrem Weſen gemäß um 282
will die Uebereinſtimmung mit der Vollkommenheit in den freyen Thaten 283
warum er verlanget, daß die freyen Geſchöpfe ihrer Dedenpenz von ihm eingedenck ſeyn, und derſelben gemäß handeln ſollen 284
verlanget von den vernünftigen Geſchöpfen Gehorſam 284
muß denſelben ein Geſetz geben 284. 480
iſt im eigentlichen Verſtande ein Geſetzgeber 285
will die Tugend und Glückſeligkeit ſeiner vernünftigen Geſchöpfe 477. 478

GOtt,
iſt heilig 284
will das moraliſche Gute nothwendig 284. 286
iſt wahrhaftig 287
weiſe 288. 289
gütig 290
ob GOtt iedwedem Geſchöpfe ſo viel gutes erweiſet, als es fähig iſt 291
was die Gnade, Barmhertzigkeit, Langmuth und Treue deſſelben iſt 293
worauf man zu ſehen hat, wenn man wiſſen will, was ihm wahrhaftig möglich oder nothwendig iſt 296
die belohnende und beſtrafende Gerechtigkeit GOttes 297. 298
warum er ſolche Geſchöpfe erſchaffen kan, von denen er weiß, daß ſie beſtrafet und elend ſeyn werden 300
will die Tugend und ihre Belohnung auf andere Art, als er die Zulaſſung der Laſter und ihre Beſtraffung will 301
muß alles geſchehene Böſe beſtraffen 302
ob er auch unſchuldigen übels zufügen kan 306
wiefern er iemanden mit Schmertz belegen kan, ohne daß es als eine Strafe anzuſehen iſt 306
iſt frey, libertate contradictionis & contrarietatis 307
iſt allmächtig 312
die Allmacht wircket durch ein bloſſes Wollen 313
kan ohne und durch Mittel wircken 314
iſt independent 320
was Wirckungen GOttes heiſſen 326
wiefern er bey den böſen Handlungen concurrirt 333
ob GOtt, wenn er erſchaffet, unter allen möglichen Welten die beſte erſchaffen muß 385-389
iſt keiner Bewegung fähig 250. 392
kan in endlichen Geiſtern unmittelbar Ideen hervorbringen 443

Gröſſe 157
haben alle vollſtändige Dinge 157
ob auch die unvollſtändigen Dinge eine Gröſſe haben 157
was man unter der endlichen und unendlichen verſtehet 157
ähnliche und unähnliche Gröſſen, was ſie ſind 158
die oberſten Claſſen der Gröſſen 158
was die kleinere und gröſſere iſt 160
unähnliche Gröſſen können nur mittelbar mit einander verglichen werden 162
was zu einer Gröſſe ein Verhältniß hat, an dem befindet ſich ſelbſt eine Gröſſe 162
wodurch man eine Gröſſe deutlich beſtimmen kan 163
die abſolute und relativiſche Beſtimmung derſelben 164
was man groß oder klein nennet 164
wie ſolche Gröſſen entſtehen können, die ſich durch die Einheit nicht ausmeſſen laſſen 165
Meſſung der Gröſſen 167-179
Grund, principium, ratio, 34. 37. 38. 85
wie er das in ihm gegründete determiniret 23
im weiten Verſtande 34
Erkenntniß- oder Ideal-Grund 34
Real-Grund 34
Eintheilung der Real-Gründe 35. 36
wiefern etwas ein Ideal- und Real-Grund zugleich ſeyn kan 37
was das Grund-Weſen iſt 39
ob es aus einer eintzigen Eigenſchaft oder Kraft beſtehen muß 39
Exiſtential-Grund 36. 79
Beſtimmung des Satzes von determinirenden Grunde 85
ein determinirender Grund iſt zugleich ein Ideal-Grund a priori 86
muß mit den Ideal-Gründen überhaupt und den moraliter zureichenden nicht verwirret werden 86

Grund,
der Leibnitziſche Satz des zureichenden Grundes iſt nicht bequem die Exiſtentz GOttes zu erweiſen 206
Misbrauch der Benennung des zureichenden Grundes 86
Erkenntniß des zureichenden Grundes dienet zur Deutlichkeit, nicht aber eben zu gröſſerer Gewißheit 87
ob in der Welt alles einen determinirenden Grund haben muß 380
Grund-Begierde, ſiehe Grund-Trieb.
Grund-Kraft 70
wie man auf den Begriff derſelben geführet wird 70
muß mit einer willkührlich abſtrahirten General-Kraft nicht verwirret werden 70
Kennzeichen derſelben 71-78
warum die vorſtellende Kraft der Welt in unſerer Seele keine Grund-Kraft ſeyn kan 70. 73. 444
die anziehende Kraft iſt keine Erklärung einer Grund-Kraft 74
warum in unſerm Verſtande mehr als eine Grund-Kraft ſeyn muß 444
in unſerm Willen ſind vom Verſtande unterſchiedene Grund-Kräfte 446
Grundthätigkeiten 81
Eintheilungen derſelben 81. 82
gehen von der Möglichkeit ihrer Wirckung zur Wircklichkeit fort 82
ob ſolche möglich ſind, welche bey einerley Umſtänden geſchehen und unterbleiben können 83
ſind allein in dem Willen vernünftiger Geiſter möglich 83
die Fähigkeit darzu machet die Freyheit aus 83
durch dieſelben wird kein blindes ungefehr einführt 83
ſind keine undeterminirte Dinge 83
Kennzeichen derſelben 83
brauchen keine determinirenden Urſachen 85

Grundthätigkeiten,
die Effecte derſelben haben eine determinirte Urſache 85
auſſer den Grundthätigkeiten der Freyheit iſt alles determiniret 85
Grundthätigkeiten ſind alle Actionen der unendlichen Subſtantz 154. 261
Grund-Triebe oder Grund-Begierden 447
einer oder etliche müſſen in iedwedem Willen seyn 447
durch wenige wird vielerley Wollen möglich 447
wie ſie in Geiſtern unterſchieden ſeyn müſſen 447
Gut 195
was nothwendig gut iſt 195
wiefern etwas vor einem wollenden Geiſt oder vor lebloſe Dinge gut genennet wird 199
ein ſcheinbares phyſicaliſches, was und wie vielerley es iſt 202
Quellen der Verwirrung des wahren und ſcheinbaren Guten 203
das moraliſche Gute will GOtt nothwendig 284. 286
Siehe Güte.
Güte, der mittlern und letztern Endzwecke, woraus ſie zu beurtheilen iſt 196
der Mittel, worauf ſie ſich gründet 197
die metaphyſiſche, moraliſche, und phyſikaliſche eines Dinges 199
der Begriff der phyſikaliſchen muß mit der Güte überhaupt nicht verwirret werden 199
was man unter der metaphyſiſchen Güte überhaupt verſtehet 200
die metaphyſiſche Güte GOttes im weitern und engern Verſtande 200. 294
worinnen die Güte der göttlichen Handlungen beſtehet 200
Siehe Gut und Gütigkeit.
Gütigkeit, oder die mittheilende Güte GOttes, was ſie iſt und warum ſie GOtt zukommt 200. 290. 294

Gütigkeit,
bekommt in Anſehung der vernünftigen Geſchöpfe unterſchiedene Nahmen 292

H.

Habitus, ſiehe Fertigkeit.
Harmonie, die präſtabilirte, hebt die reale Vereinigung zwiſchen Leib und Seele auf 94. 364
bey Setzung derſelben hat die Materie keinen vernünftigen Zweck 364
nach derſelben muß die Seele mit dem leiblichen Tode ſterben 485
iſt überhaupt wegen der falſchen Sätze, ſo dabey angenommen werden müſſen, unmöglich 485
Hebel, Geſetze der Bewegung zu Beurtheilung deſſelben 416. 417
wornach die Entfernung der Kraft an demſelben zu ſchätzen iſt 417
Heiligkeit GOttes 284
bedeutet zuweilen ſeine Majeſtät 284
von derſelben überzeuget uns der Gewiſſens-Trieb 284
Hervorbringen, aus nichts, was es heißt 211. 328
iſt nur GOtt möglich 144. 145. 327
Heydenthum 236
Hiſtorie, läſt die Ewigkeit des menſchlichen Geſchlechtes nicht zu 229
lehret, daß ein GOtt iſt 229

J.

Ideen 426
können keine materielle Zuſammenſetzungen noch Bewegungen ſeyn 429. 430
ſind Thätigkeiten 443
können von GOtt unmittelbar hervor gebracht werden 443
können durch andere geiſtige Thätigkeiten verändert und modificiret werden 443

Ideen,
wiefern man die Empfindungs-Ideen ein Leiden des Verſtandes nennt 443
ob ſie ſelbſt, oder nur die Kräfte dazu in der Seele liegen 464
Bedingung ihrer Lebhaftigkeit 466
Identität 96
Eintheilung in die vollkommene und bloſſe Aehnlichkeit 96
der Subſtantzen und individualen accidentium 96
der Weſen in abſtracto 96
was ein identiſcher Satz iſt 96
Kennzeichen der Identität 97
wie ſie von einerley Exempel in unterſchiedener Abſicht kan bejahet und geleugnet werden 100
der Subſtantz, wird durch die Veränderung des Zuſtandes nicht aufgehoben 100
eines relativiſchen Gantzen 101
einer Welt, worinnen ſie beſtehet 358
das Aufhören der Identität einer Welt muß nicht mit der Veränderung ihres Zuſtandes verwirret werden 358
Indiuiduum und Grund der Individualität 24
warum ein jedes ſinnliches den andern unähnlich iſt 384
Inertia 396
iſt in aller Materie 396
metaphyſica und phyſica, was ſie iſt 397
Infinitas progreſſiua 135
Ingenium 426
Regel, wornach es wircket 466
Inſtrument, in mechaniſcher Bedeutung 382
Judicium 426

K.

Kinder, was von dem Zuſtande ihrer Seelen nach dem Tode zu halten iſt 486
Körper, im philoſophiſchen Verſtande 368
mathematiſcher 115. 368

Körper,
deſſen Theile können nicht im mathematiſchen Verſtande einfach ſeyn 116
kan nicht bewegt werden, wenn ſeine Elemente keine Seiten haben 119
wie deſſen Widerſtand gröſſer ſeyn kan, als die Thätigkeit der Seele 162
Bewegungen der Körper, woraus ſie zu ermeſſen ſind 171
Möglichkeit der Körper 368
wodurch ſie in der Natur ihre Umgräntzung erhalten 369
ob ein bewegter ohne Widerſtand unaufhörlich in Bewegung bleiben muß 409
Kennzeichen eines belebten 412. 458
warum ein in Flug gebrachter eine gröſſere Geſchwindigkeit bekommt, als ſeine Urſache 413. 415
hat nur Bewegungs-Fähigkeit 432
Kosmologie, die metaphyſiſche 5. 347
wie ſie von der phyſikaliſchen unterſchieden iſt 347
ihr Nutzen in der geoffenbarten Theologie 347
wiefern die Erkenntniß derſelben möglich iſt 348
warum ſie hinter der natürlichen Theologie abzuhandeln iſt 348
Beantwortung der wichtigſten Streitfragen in derſelben 379-389-419. 423
warum darinnen von der Bewegung gehandelt wird 390
Kraft, 29. 59. 63
im engern Verſtande 70
wenigſtens eine haben alle Dinge 29
Eintheilung derſelben in die thätige und in das unwirckſame Vermögen eines Exiſtential-Grundes 79
eine todte oder niſus 88. 408
eine moraliſche 89
einer zuſammengeſetzten Subſtantz, was ſie iſt 111

Kraft,
die unendliche Kraft GOttes 73. 134. 257
derſelben Actionen ſind unter einander ſelbſt unterſchieden 142. 259
was ihr möglich iſt 142
vermag alles ohne beyhelfende Urſachen 143
kan ſich der Mittel-Urſachen willkührlich bedienen 143
keine Wirckung derſelben iſt die höchſt mögliche 143
beſtimmt die Schrancken ihrer Wirckungen willkührlich 143
die unendliche kan einfache Subſtantzen hervorbringen und vernichten 145
kan mit Gewißheit erkannt werden 257
iſt nur eine eintzige 258
eine iede endliche hat ihren höchſt möglichen Effect 143
wie man eine Kraft miſſet 168. 169
Maas der lebendigen Bewegungskräfte a priori 172. 173
die Gröſſe der Kraft iſt mit der Gröſſe der Actionen nicht einerley 178. 400
wie zu ermeſſen iſt, welche Kraft die gröſte Action verrichten kan 178
welche den gröſten poſitiven Effect wircklich machen kan 178
was von der anziehenden Kraft zu halten iſt 369
ob in einer Welt immer einerley Quantität der wirckenden Kräfte bleiben muß 379
wenn eine todte Kraft lebendig wird 408
eine iede lebendige kan natürlicher Weiſe vernichtet oder in einen Niſum verwandelt werden 409

L.

Lage, ſitus 53
iſt mit der Direction überhaupt nicht einerley 53
Langmuth GOttes 293. 393
Leben, was es heißt 265. 458
kommt GOtt nothwendig zu 265

Leben,
kan nur den Geiſtern zugeſchrieben werden 458
wie es von dem Lebendigſeyn unterſchieden wird 458
wieferne man es den Thieren zuſchreibt 458
wird von Bäumen aus Irrthum oder tropice geſagt 458
eines endlichen Geiſtes, erfordert mehr als eine Grundkraft 459
kan in einem Subjecte actu primo oder ſecundo vorhanden ſeyn 460
wenn ſichs actu ſecundo anfängt 460. 464
eines Geiſtes, kan zunehmen und vollkommener werden 460
der abgeſchiedenen Seelen, auf wie vielerley Art es möglich iſt 487
Lebendigkeit 458
des Willens hanget von Verſtande ab 462
des Verſtandes kan von Bewegung abhangen 463-465
der einen geiſtigen Kraft kan von der andern abhangen 466
und zwar auf zweyerley Art 467
Leges actionum 360. 365
mere phyſicae, pneumaticae, phyſico-pneumaticae 365
Siehe Geſetze.
Leibnitz, Unmöglichkeit ſeiner Elemente 116-120
deſſen Meinung von der beſten Welt hebt die göttliche und menſchliche Freyheit auf 388
ſein Satz des zureichenden Grundes dienet nicht zum Beweis der Exiſtenz GOttes 206
machet alle Dinge nothwendig 126
iſt zu weit ausgedehnt 84. 423
deſſen präſtabilirte Harmonie dient nicht zum Beweis der Unſterblichkeit der Seele 485
Leiden 66
Liebe, die moraliſche 292
gehöret zur Möglichkeit der Tugend 452

Liebe,
der Begriff derſelben bringt nicht nothwendig eine Endlichkeit mit ſich 295
GOttes, gegen die vernünftigen Geſchöpfe 292
wie ſie von der menſchlichen Liebe unterſchieden iſt 292
Linie, im mathematiſchen Verſtande 115
was eine unendliche heiſſen ſoll 135
in gerader geſchehen alle kleineſte Theile der Bewegung 410. 411
eine krumme, wodurch ſie möglich wird 410. 412

M.

Maaß 166
wie man erweiſet, daß eine Gröſſe das Maaß der andern iſt 166
kan der Gröſſe, davon es das Maaß iſt, ähnlich oder unähnlich ſeyn 166
Magnitudo 159
iſt von der quantitate unterſchieden 159
Majeſtät GOttes 242
zu derſelben gehöret dreyerley 242
Maſchine 371. 382
in ieder Welt ſind Maſchinen möglich und vermuthlich 371
ob die ganze Welt eine Maſchine iſt, oder damit verglichen werden kan 382
Materiale 30
Materia in qua, ex qua 30
Materialiſten 435
Gefährlichkeit ihrer Irrthümer 435
Grundfehler derſelben, die Verwirrung der zweyfachen Bedeutung des Wortes Vorſtellung 436
ihre Schein-Gründe 437
Widerlegung derſelben 438
Irrthümer, welche mit dem Materialiſmo eine Verwandtſchaft haben 439
diejenigen ſind deswegen keine, welche der Seele einen Raum zuſchreiben 440

Materie 362
ist thätig oder unthätig 362
ob in ieder Welt Materie iſt 362
muß in die Geiſter wircken können 363. 364. 402
elaſtiſche Materie 369
keine Materie verhält ſich zur Bewegung und Ruhe ganz gleichgültig 395
hat eine intertiam 396
bey der mitgetheilten Bewegung derſelben kan eine thätige Kraft ſeyn 405
ob die Materie in beſtändiger Bewegung iſt 421
ob durch die Bewegung einer Materie auch alle übrige in der Welt beweget wird 422
manche Subſtanzen ſind bloſſe Materie 432
ihr Weſen beſtehet nicht in der Ausdehnung 440
ob ihr GOtt die Kraft zu denken geben kan 472
Mathematik, derſelben Object 114
warum in derſelben die kleineſten Theile ohne alle Gröſſe angenommen werden 115
ob die Begriffe in derſelben real ſind 115
was die Natur an die Stelle des mathematiſchen Punctes ſetzt 115
ihre Beſtimmungen des Einfachen, ausgedehnten und zuſammengeſetzten dürfen nicht in die Philoſophie gebracht werden 117=119
Menſch, worinnen ſeine weſentliche Vollkommenheit beſtehet 182
iſt keine bloſſe Maſchine 430
aus wie viel Haupttheilen er beſtehet 432
ob er auſſer der vernünftigen noch eine ſubtile Feuer=Seele hat 439
Meſſen 159
was man wiſſen müſte, wenn man die Gröſſen abſolute meſſen wolte 167
wodurch man ausgedehnte Dinge, den Raum und die Zeit miſſet 168
Metaphyſik 4
Object derſelben überhaupt 1
wie und warum es einzuſchräncken iſt 2

Metaphyſik,
Wiſſenſchaften, ſo ſie unter ſich begreift 5. 204. 347. 424
Eigenſchaften derſelben 6
Mittel 196. 457
worauf ſich die Güte deſſelben gründet 197
welches die Grade der Vollkommenheit an der Uebereinſtimmung deſſelben mit ſeinem Endzwecke ſind 197
was das materiale und formale heißt 457
eines vernünftigen Geiſtes, was dazu gehöret 457
medium ordinis 457
was ein bloſſes Mittel iſt 457
das Beſtreben darnach entſtehet aus dem Verlangen des Zweckes 466
Modus 41
Möglich 56
ob der Begriff deſſelben eher iſt als des wircklichen 57
Möglichkeit, worinnen die Realität derſelben beruhet 56
höherer Begriff und Kennzeichen derſelben 56
die ideale und reale, Grade der realen 56
die determinirte oder poſitive und undeterminirte oder negative 56
was zur vollſtändigen Möglichkeit eines Dinges gehöret 59
die wirckſame und unwirckſame 59
die moraliſche 131
Siehe möglich.
Monaden Leibnitziſche lauffen auf einen Cirkel in definiren hinaus 423
ſind unmöglich 118-120
heben die Möglichkeit der Bewegung auf 120
Moraliſch, was es heißt 131
Motus 391
natiuus und deriuatiuus 404
iſt allezeit continuus 404
Siehe Bewegung.

N.

Natur,
was man darunter verſtehet 227. 361
was die Atheiſten Natur nennen 227
lehret die Thiere auf gewiſſe Weiſe agiren 466
Natürlich 361
theorethiſche natürliche Theologie 5. 204
Eigenſchaften natürliche, was ſie ſind 30
in welchen Fällen das natürliche von dem übernatürlichen unterſchieden werden kan 377
Naturalia 30
Niſus 87. 408
was man bey Meſſung derſelben zu unterſcheiden hat 176
woraus ſie zu ermeſſen ſind 177
wie mechaniſch applicirte gemeſſen werden müſſen 178
die allgemeine Regel von Ermeſſung der Niſuum 178
werden, wenn der Widerſtand weichet, lebendig 408
nicht iedweder kan vernichtet werden 409
Nothwendig 120. 121
Grund deſſelben 121
Kennzeichen 122
iſt ein praedicatum ſowohl des Weſens als der Exiſtenz 123
Misbrauch einer gewöhnlichen Definition deſſelben 127
was die Vernunft davor erkennet 128
ob es das Weſen einer Welt iſt 381
Siehe Nothwendigkeit.
Nothwendigkeit, iſt nicht mit der Gewißheit zu verwirren 10
der Exiſtenz, necesſitas independentiæ & conſecutionis 124
die abſolute und hypothetiſche 125. 126
die mittelbare und unmittelbare 125
wieferne eine hypothetiſche in der Welt ſtatt findet 129
die moraliſche 131

Noth=

Nothwendigkeit,
unrichtiger Begriff derſelben 131
neceſſitas conſecutionis iſt mit der phyſica für einerley zu halten 131

O.

Object 65
eine andere Bedeutung deſſelben 65
Offenbarung göttliche, Gründe der Möglichkeit davon 376
Ontologie 5
darinnen kommt man auf die einfachſten Begriffe 7
wodurch ſie ſchwer und unbrauchbar wird 8
kan aus jedem individuo abſtrahirt werden 9
Grundriß derſelben 9
Ordnung 185
wie ſie erkannt wird 185
worauf die Güte und Gröſſe derſelben beruhet 185
Ort 52
der abſolute und relativiſche 52

P.

Perfectio partium & graduum 184
wiefern ein Ding durch die bloſſe perfectionem partium in ſeiner Art vollkommen wird 184
ob ein Ding perfectionem partium & graduum haben, und doch an Vollkommenheit noch wachſen kan 184
Siehe Vollkommenheit.
Perſon 24
Pnevmatologie, die metaphyſiſche 5. 424
ob die Schwierigkeiten, ſo bey der Geiſter-Lehre übrig bleiben, die Lehre ſelbſt ungewiß machen 438
empiriſche und metaphyſiſche Geſetze derſelben 459
Potentia 69
proxima & remota 64
Principium 34. 37. 38
cognoſcendi 34
eſſendi ſ. fiendi 34

Principium
cognoſcendi a priori, a poſteriori 35
exiſtentialiter determinans 36. 79
indiſcernibilium, was davon zu halten 383. 384
Proportion 161
Propria 30
Punct, im mathematiſchen Verſtande 115

Q.

Qvadrat 172
Qualitas 17
occulta wieferne ſie zu verwerfen iſt 405
Siehe Eigenſchaft.
Quantitas 157
continua & diſcreta 114
iſt mit der magnitudine nicht zu verwirren 159
ob in der Welt immer einerley Quantität der Actionen, Kräfte oder Grundkräfte bleiben muß 379. 420
Quantität der Bewegungen bleibt in der Welt nicht einerley 419

R.

Raum 48. 49. 59
im Raume ſeyn iſt eine der poſitiveſten Eigenſchaften der Subſtanzen 48
iſt kein vollſtändiges Ding, keine anklebende Eigenſchaft, auch kein bloſſes Verhältniß 49. 51
iſt kein Götze der Einbildung 50
iſt ein abſtractum der Exiſtenz und etwas abſolutes 51
der nothwendige und unendliche, was er iſt 51
der endliche iſt von GOtt dependent 51
ob ein von allen Subſtanzen leerer iſt 51. 367
der wirckliche und bloß mögliche 51
der körperliche 51
ob das einfache einen Raum einnehmen kan 51. 116. 119. 253

Raum,
wie das einfache und zuſammengeſetzte in demſelben iſt 51. 253
aus der Theilung deſſelben in den Gedancken kan man nicht auf die Theilbarkeit der Subſtanz auſſer den Gedancken ſchlieſſen 116
die Gröſſe deſſelben, welchen eine Subſtanz erfüllet, macht ſie weder einfach noch zuſammengeſetzt 119
welches die realen Theile deſſelben ſind 167
wodurch man ihn miſſet 168
ob derienige, darinnen GOtt iſt, unendlich und ewig iſt 351. 352
ob GOtt ausgedehnt ſey, wenn er in einem Raume iſt 253
was im Raume ausgedehnt ſeyn und denſelben erfüllen heißt 253
ein wirklicher iſt in ieder Welt 356
ob es einen auſſer der Welt giebt 356
daß die Seele einen Raum erfüllet, macht ſie nicht zur Materie 440
Ratio 34. 37. 38
Rathſchlüſſe GOttes, ſiehe decreta.
Reaction 80. 399
wie ſie zunimmt 80
iſt der Action gleich 80. 398. 399
Regeln davon 401
Real-Grund 35
Eintheilung deſſelben 36
Receptivität 67
Regierung GOttes 334
nach welcher Richtſchnur die Regierung der Welt geſchiehet 335
was die zulaſſende, poſitiv regierende und negativ regierende iſt 336
die zulaſſende iſt mit der bloſſen Zulaſſung nicht einerley 336

Regierung,
ist in Anſehung der vernünftigen Geſchöpfe ein Reich GOttes 337
die prädeterminirende und wunderthätige 339
Wiederlegung einiger allgemeinen Vorurtheile von der göttlichen Regierung 344. 345
einige ungerechte Wünſche, welche zu ungleichen Urtheilen von der göttlichen Regierung Anlaß geben 346
Reich 337
GOttes, iſt unter den vernünftigen Geſchöpfen 337. 382
warum man die Welt lieber ein Reich GOttes als eine Maſchine nennen ſoll 382
Relatio 28
Reihe, der Urſachen und Wirckungen iſt nothwendig endlich 149. 150. 151. 216
kan nur infinitatem progreſſiuam haben 152. 153
durch eine undencklich lange kommt man der Ewigkeit nicht näher 152
Robur actionis 171
Ruhe 391
braucht keine poſitive Urſache 394

S.

Satz 426
von der zureichenden Urſache kan nicht aus dem Satze vom Widerſpruche erwieſen werden 31
von der Zufälligkeit 33
ein identiſcher, was er iſt 96
des nicht zu unterſcheidenden, was davon zu halten iſt 383
des determinirenden Grundes, wird zu weit ausgedehnt 84. 423
Schlaf der Seele, nach dem Tode kan nicht angenommen werden 487

Schluß 426
Schmertz, woraus er entſtehet 280. 427. 448
in GOtt iſt keiner möglich 280
eines wahren ſind nur die endlichen vernünftigen Geiſter fähig 448
folgt aus dem Verſtande und Willen zugleich 448
wieferne GOtt iemanden damit belegen kan, ohne daß es als eine Straffe anzuſehen iſt 306
Scientia Dei, naturalis, viſionis, media 270
Schön 187
Schöpfung 327
der Welt, iſt ohne freye Creaturen nicht möglich 281
die Schöpfung im engern Verſtande iſt vom Wercke der Schöpfung unterſchieden 327
was unter der Schöpfung aus nichts zu verſtehen iſt 328. 351
Widerlegung einer ewigen Schöpfung 351
Schrancken 133
Seele 372
woher wir wiſſen, daß wir eine Seele haben 426-429
eines Thieres bewegt den Körper 363. 372. 402
woraus man wahrnehmen kan, ob ein natürlicher organiſcher Körper beſeelt iſt 412
ob man die Seelen der unvernünftigen Thiere Geiſter nennen kan 434
warum ſich der Zuſtand der Seele nach dem Zuſtande des Leibes richtet 438. 463-465
iſt kein ſubtiles Feuer 439
ob man gar nicht wiſſe, was ſie iſt 439
kan nicht durch eine vorſtellende Kraft der Welt definiret werden 439
ob ſie dadurch zur Materie gemacht wird, wenn man ſagt, ſie ſey in einem Raume 440
iſt nicht, der unterſchiedenen Kräfte wegen, zuſammen geſetzt 444
wiefern ſie eine anerſchaffene Idee von ihrem Körper haben muß 453

Seele,
wie ſie ſterben könnte 463. 464
Beweiſe für die Unſterblichkeit der vernünftigen Seelen 482 - 485
mögliche Zuſtände der abgeſchiedenen Seelen 487
Seligkeit GOttes 279
iſt mit dem Wohlgefallen an den Geſchöpfen nicht zu verwirren 280
wird durch dieſes nicht vermehret 280
Sprache, was ſie ihrem Weſen nach iſt 465
derſelben ſind auch Geiſter, ſo keine Körper haben, fähig 465
Strafe, im weitern Verſtande 305
iſt der Sünde proportional 162
Strafen GOttes, natürliche und moraliſche 298
Nothwendigkeit der moraliſchen 298
warum GOtt das Böſe unaufhörlich beſtrafen muß 299
warum GOtt ſolche Geſchöpfe erſchaffen kan, von denen er vorher weiß, daß ſie beſtraft und elend ſeyn werden 300
iſt ohne einen beſondern Endzweck eine unausbleibliche Folge des Böſen 301. 302
kan GOtt willkührlich zum Mittel gewiſſer Zwecke machen 303
was das materiale und formale derſelben iſt 304
Subjectum metaphyſicum 20
abſolutes und relativiſches 21
quod, quo 21
inhaeſionis, adhaeſionis, occupationis, was davon zu halten 21
Subſiſtenz der Begriff iſt einfach 21
wie er abſtrahiret werden muß 20
Subſtantz 20
was es heißt, eine Subſtantz exiſtire 46
eine einfache, was ſie iſt 107. 111

Subſtantz, einfache
wodurch ſie möglich wird 111
wie die Einfachheit einer Subſtantz erwieſen werden muß 116
ob groſſe und doch einfache Subſtantzen ſeyn können 119
warum die ſchlechterdings nothwendige einfach iſt 130
die unendliche hat nur eine Kraft 142
kan den Zuſtand der endlichen verändern und ſich auch wiederum vernichten 144
wie viel Vermögen einer endlichen mit Grunde zuzuſchreiben iſt 145
das Weſen der unendlichen beſtehet nicht aus einer Reihe von Veränderungen 253
Begriff der unendlichen 138. 153. 237
alle actiones derſelben ſind Grund-Thätigkeiten 154
in die unendliche kan eine endliche weder unmittelbar wircken, noch ihr unmittelbar widerſtehen 155
wie eine endliche der unendlichen mittelbar widerſtehen kan 155
die Subſtantzen in der Welt ſind entweder Geiſter oder Materie 362. 432. 434
welche Subſtantzen und wiefern ſie der Bewegung fähig ſind 392
auf wie vielerley Art ſich eine Subſtantz in eine innerliche Thätigkeit ſetzen kan 403
Geſetze von der Bewegung elaſtiſcher Subſtantzen 415
ob aus dem Zuſtande einer Subſtantz in der Welt auch alles übrige verſtanden werden kan 423
woher wir wiſſen können, daß eine ſolche Subſtantz in uns iſt, welche dencken und wollen kan 426-429
denen denckenden Subſtantzen kömmt, dafern ſie endlich ſind, die Bewegungs-Fähigkeit zu 431-434

Subſtantz,
eine denckende Subſtantz kan auch ohne einen Körper ſeyn 372. 434
worauf man bey dem Weſen einer lebendigen Achtung zu geben hat 459
Succeßion, der Begriff derſelben iſt einfach 54
Suppoſitum 24
Stoß 24
Syſtema preſſionis 331. 407

T.

Thaten, freye 83. 271
kan GOtt vorher wiſſen 271. 273
Beantwortung einiger Schwierigkeiten, ſo dabey vorkommen 271. 272
in den freyen Thaten verlanget GOtt die Uebereinſtimmung mit der Vollkommenheit 283
wie freye der Dependenz von GOtt gemäß ſind 284
wiefern GOtt bey dem moraliſchen böſen concurriret 333
zu freyen Thaten gehört der Gebrauch der Vernunft 462
Theil, im weiteſten Verſtande 103
was Gedancken-Theile und wirckliche ſind 104
Auſſen-Theile, partes extra partes, was ſie heiſſen 108
integraliſche und phyſicaliſche 108
die phyſicaliſchen können nicht im mathematiſchen Verſtande einfach ſeyn 116-119
Theilung, bey einer endlichen, behalten die Theile allezeit noch Seiten 119
unendliche iſt unmöglich 148
Theologie, die natürliche theoretiſche 5. 204
warum ſie vor der Koſmologie abgehandelt wird 204

Thier

Thier 372. 433
warum die Bewegungen der Thiere ſo irregulär ſind 412
was man vor Kräfte in ihrer Seele anzunehmen hat, um von ihren Thaten Rechenſchafft zu geben 433
ob die Seelen der vernünftigen Thiere Geiſter können genennet werden 434
kein lebendiges entſtehet aus der Fäulung 438
ein iedes muß eine anerſchaffene Idee von ſeinem Körper haben 453
wiefern man ihm ein Leben zuſchreibet 458
Tod 475
durch denſelben werden die Geiſter, ſo Körper haben, entweder unvollkommener, oder müſſen in eine andere Verknüpfung von Dingen geſetzt werden 475
mit demſelben kan eine thieriſche Seele ſterben 475
Traum 426. 464
Treue GOttes 293
Trieb 278. 447
nach Vollkommenheit, der moraliſchen Liebe, des Gewiſſens 452
thieriſcher, gehet auf den Körper 453
ieder Trieb iſt der lebhaften Vorſtellung des Objectes proportional 466
Tugend 477. 481
wie vielerley Verbindlichkeit es zu derſelben giebt 285
wird durch den Satz des determinirenden Grundes aufgehoben 126. 423
GOtt will ſie an ſeinen vernünftigen Geſchöpfen nothwendig 477
zur Möglichkeit derſelben gehören gewiſſe Grund-Triebe in einem freyen Geiſte 452

U.

Ubi und quando ſind abſtracta der Exiſtenz 46
Uebernatürlich 361
wie es von dem natürlichen unterſchieden werden kan 377
Uebereinſtimmung, poſitive und negative 282
Ueberzeugung 28
Unangenehme, wodurch es entſtehet 448
was es bey Geiſtern verurſachet 448
folgt aus Verſtand und Willen zugleich 448
Unähnlich, ob alle Dinge in der Welt einander unähnlich ſind 383
warum die Geiſter, und ſehr zuſammengeſetzten Dinge einander unähnlich ſind 384
Unbegreifliche, unter welchen Bedingungen es für möglich oder wircklich zu halten iſt 14
Unding, im weitern und engern Verſtande 11
Kennzeichen deſſelben 12
unmögliches 13
Undurchdringlichkeit 402
iſt der Grund, warum endliche Subſtantzen einander bewegen können 402
Unendlich, was es iſt 133
was unenliche Zahlen, Linien, Flächen in der Mathematik heiſſen 135
das unendlich iſt nothwendig 137
iſt von dem endlichen dem Weſen nach unterſchieden 140
kan weder vermehrt noch vermindert werden 141
das unendliche hat nur eine Kraft 142
deſſelben Weſen beſtehet nicht aus einer Reyhe von Veränderungen 153. 154
ob das endliche darein wircken oder ihm widerſtehen kan 155

Unendlich,
eine unendliche Reyhe wiefern ſie unmöglich 147-150
warum die Welt von einigen vor unendlich gehalten wird 353
Unendlichkeit, einer Subſtantz, wie vielerley dieſelbe iſt 134
iſt von der infinitate progreſſiua wohl zu unterſcheiden 135. 152
Unermeßlichkeit einer Subſtantz 134
GOttes 250
Vnio, metaphyſica 94
exiſtentialis 94
Siehe Vereinigung und Verknüpfung.
Ungleichheit 160
Univerſaliſten 236
Unmöglich 58
was es ſchlechterdings iſt 58
wiefern es das undenckliche iſt 58
auf wie vielerley Art uns daſſelbe als möglich vorkommen kan 58
Siehe Unmöglichkeit.
Unmöglichkeit, Kennzeichen derſelben 58
Grade derſelben in Anſehung unſerer Erkenntniß 58
die moraliſche, was ſie iſt 131
Siehe möglich.
Urſache, wirckende 31. 36. 37
der Satz von der zureichenden 31. 33. 85
im weiten Verſtande 34
warum es freywirckende geben muß 129. 281. 307
wornach das Vermögen einer bewegenden zu ſchätzen iſt 414
Unſterblichkeit 482
der vernünftigen Geiſter 483. 484
kan nicht aus ihrem Weſen erwieſen werden 485

Unterſcheiden 444
unterſchieden, was es iſt 95
bloß der Zahl nach 98
Unveränderlichkeit, GOttes 261
ob das Weſen einer Welt unveränderlich iſt 381
Unvollkommenheit, was ſie bisweilen heiſt 182
was an einem Dinge eine Unvollkommenheit iſt 189
wahre, iſt mit der ſcheinbaren nicht zu verwirren 190
Quellen der ſcheinbaren 190
aus der Unvollkommenheit eines Theiles kan man nicht auf die Unvollkommenheit des Gantzen ſchlüſſen 191

V.

Verabſcheuung, des Gegentheils, iſt bey allen Begierden 447
Verbindlichkeit im weiten Verſtande 131
iſt in die geſetzliche, und in die Verbindlichkeit der Klugheit einzutheilen 131
Vereinigung, thätige, leidende, weſentliche, zufällige, moraliſche 94
iedwede reale gründet ſich auf eine Cauſal-Verknüpfung 94
Siehe Vnio und Verknüpfung.
Vergeblich, kan GOtt nicht agiren 281
Vergnügen, wodurch es in uns entſtehet 279. 427
eines wahren, ſind nur die vernünftigen Geiſter fähig 448
folgt aus Verſtand und Willen zugleich 448
Verhältniß 28
das mathematiſche iſt keiner Gröſſe fähig 157
an dem moraliſchen befindet ſich eine Gröſſe 157
der Gröſſen, was es iſt 160
man erkennet es entweder mit vollkommener oder unvollkommener Determination 160

Verhältniß,
das arithmetiſche und geometriſche 161
woraus die Gröſſen der Verhältniſſe zu ſchätzen ſind 179
Verknüpfung 92
ob zu einer realen genug iſt, wenn ein Ding das andere vorſtellet 94
Siehe Vnio und Vereinigung.
Vermögen, potentia 69
im weitern Verſtande facultas 69
ein moraliſches 89
Verneinung, der Begriff iſt einfach 95
wie er zu abſtrahiren iſt 95
Vernunft 441
derſelben drey höchſte Grundſätze 15
was zu ihrem Weſen gehört 442
enthält die Kennzeichen der Wahrheit 442
iſt ohne Freyheit unmöglich 449
Siehe Verſtand.
Verſtand 441
deſſelben Weſen iſt das allerhöchſte Kennzeichen der möglichen und wirklichen Dinge 15
iſt eine Eigenſchaft GOttes 267
der göttliche iſt unendlich 268
was zu einem unendlichen erfordert wird 269
was der Verſtand in der weitern und engern Bedeutung heißt 441. 442
erfordert in endlichen Geiſtern mehr als eine Grundkraft 444
iſt des Willens wegen in einem Geiſte 454
wie es mit dem Gebrauche deſſelben, der vom Willen abhanget, zugehet 454
der Zuſtand deſſelben kan durch den Willen verbeſſert oder verſchlimmert werden 454
deſſelben Zuſtand iſt einer moraliſchen Zurechnung fähig 454

Verſtand,
iſt nicht die herrſchende Grundkraft, vielweniger die einzige 454
deſſen Lebendigkeit kan an die Bewegung der Subſtantz des denckenden Geiſtes auf zweyerley Art verknůpft ſeyn 463. 464
wenn er ſtets lebendig bleiben muß 465
Vis inertiae 396 (ſiehe inertia)
Vollkommenheit 180
zweyerley Bedeutung derſelben, eine Vollkommenheit und die Vollkommenheit 180
kan nicht durch die Zuſammenſtimmung des mannigfaltigen definirt werden 180
woraus die endliche eines Dinges geſchåtzet werden muß 181
eines Dinges in ſeiner Art 181
weſentliche und zufållige 181
ohne die weſentlichen Vollkommenheiten wird ein Ding durch die zufålligen nicht vollkommen 182
worinnen die weſentliche Vollkommenheit des Menſchen beſteht 182
woraus die weſentliche eines zufålligen Dinges muß beurtheilet werden 183
eine ideale 185
warum man die idealiſchen hoch ſchåtzet 185
eine reale 186
eine moraliſche 186
åuſſerliche, innerliche 187
Regeln zur Beurtheilung was an einem Dinge eine Vollkommenheit iſt 188
die wahre iſt mit der ſcheinbaren nicht zu verwirren 190
auf wie vielerley Art eine ſcheinbare entſtehen kan 190
worauf man bey Vergleichung der Vollkommenheit zweyer Dinge zu ſehen hat 192

Vollkommenheit,
woraus der Grad der Vollkommenheit dererjenigen Dinge ermeſſen werden muß, welche ein unähnliches Weſen haben 193
ob und wieferne die Vollkommenheit den Dingen nothwendig zukommen muß 194
warum man den Laſtern keine Grade der Vollkommenheit beylegen kan 194
daß das Verlangen nach Vollkommenheit ein Grundverlangen in GOtt ſey 278
ob eine Welt alle nur mögliche Vollkommenheiten an ſich haben kan 385
der Trieb nach Vollkommenheit gehört zur Möglichkeit der Tugend 452
Vorherſehung GOttes 270
der freyen Thaten, kommt ihm zu 273
Beantwortung der Schwierigkeiten 271. 272
Vorſehung GOttes 338
woher die Schwierigkeiten bey Beurtheilung der göttlichen Vorſehung entſtehen 343
Widerlegung einiger allgemeinen Vorurtheile von derſelben 344. 345
Siehe Vorſorge.
Vorſorge GOttes 338
die allgemeine und beſondere 338
der beſondern ſind die vernünftigen Geiſter in unterſchiedenem Grade fähig 338. 344
Gründe der Möglichkeit der wunderthätigen Vorſorge 340
Beweiſe der Wircklichkeit derſelben 341. 342
die wunderthätige, iſt entweder eine mittelbare oder unmittelbare 342
kan im verborgenen geſchäftig ſeyn 342
äuſſert ſich beſonders in der Regierung der Gemüther 342
bey ſolchen Umſtänden, von denen viel abhanget 342

Vorſorge,
ſie hat entweder den Zweck im verborgenen zu regieren oder erkannt zu werden 342
wenn ſie erkannt werden ſoll, ſo gehört ein beſonderer Zweck dazu 342
in Anſehung unſerer iſt die prädeterminirende der wunderthätigen gleich zu ſchätzen 342
Vorſtellung 426
was ſie bey körperlichen Abbildungen heißt 429

W.

Wahrheit, iſt eine Relation 28
zufällige und nothwendige 1
was nothwendige Wahrheiten in der Metaphyſik heiſſen, und wie ſie erkannt werden 2
Wahrhaftigkeit 287
gehört zur Vollkommenheit GOttes 287
wodurch ſich die göttliche offenbaret 287
Wahrſcheinlichkeit, ob ſie auch zur Gewißheit führet 10. 207
Warum, was man bey dem Worte denckt 38
Weisheit 288
GOttes 288. 289
braucht nicht überall determinirende, ſondern nur moraliter zureichende Gründe 289
wenn man ſagen kan, daß etwas mit der Weisheit GOttes ſtreitet 289
der göttlichen iſt die wunderthätige Vorſorge nicht zuwider 340
Welt, erſter Begriff 204
iſt keine einzige Subſtanz 212
aus denen Veränderungen, daraus ſie beſtehet, erhellet, daß ein GOtt iſt 213
Epicuri Meinung vom Urſprunge derſelben wird widerlegt 213. 214

Welt,
Widerlegung der Atheiſtiſchen Revolutionen 220
daß in der Welt Ordnung und Regelmäßigkeit ſey 222
kan keinem blinden ohngefehr zugeſchrieben werden 223
ob wir von der Unordnung in der Welt urtheilen können 225
ihr Hauptzweck iſt nicht die mechaniſche Vollkommenheit 340. 380
ob eine Erkenntniß von dem nothwendigen Weſen derſelben möglich iſt 348
wie viel ſich von demſelben erkennen läſt 348
was zur Beſtimmung des Begriffs derſelben erfordert wird 349
Ob alle Geſchöpfe nur eine Welt ausmachen müſſen 349
Wodurch man es bey Beſtimmung des Begriffs einer Welt verſehen kan 349
der Begriff derſelben überhaupt 350
eine iede iſt von GOtt erſchaffen 351
eine iede muß von Gott beſtändig erhalten werden 352
iſt nothwendig endlich 353
wird um eines Endzweckes willen erſchaffen 354
worinnen der ſubjectiviſche, objectiviſche und formale Endzweck derſelben beſtehet 354
iſt metaphyſice gut 355
in derſelben iſt ein wirklicher Raum 356
ob es auch auſſer derſelben einen Raum giebt 356
in derſelben iſt eine wirkliche Zeit 357
was zum Weſen und zur Identität derſelben gehört 358
das Aufhören des Weſens muß nicht mit der Veränderung ihres Zuſtandes verwirret werden 358
in derſelben müſſen die Dinge in einander wircken können 359

Welt,
in einer iedweden ſind thätige und bloß leidende Dinge möglich 359
die Theile derſelben ſind entweder einfach oder zuſammengeſetzt 359
in derſelben können übernatürliche Dinge vorkommen 361
alle endliche Dinge können in derſelben nur durch Bewegung in einander wircken 362
die Subſtanzen in derſelben ſind entweder Geiſter oder Materie 362
warum in derſelben Geiſter und Materie müſſen in einander wircken können 363. 364
in der Welt kommen dreyerley phyſikaliſche Geſetze der Actionen vor 365
in iedweder ſind verſchiedene Elemente 366
warum es in derſelben einen von aller Materie leeren Raum geben kan 367
was die materiale, körperliche und Geiſter-Welt heißt 370
in iedweder ſind Maſchinen möglich und vermuthlich 371
Möglichkeit und Wahrſcheinlichkeit der Thiere in einer Welt 372
die Theile einer Welt können mit derſelben auf eine mannigfaltige Art verknüpt ſeyn 373
was vor übernatürliche Begebenheiten in einer Welt möglich ſind 374
ob etwas natürlicher Weiſe in derſelben entſtehen und vergehen kan 379
ob darinnen einerley Quantität der Actionen, der Kräfte und der Grundkräfte bleibet 379
ob in derſelben alles, was iſt, ſeinen determinirenden Grund haben muß 380
ob alles dasjenige erfolget, was in derſelben möglich iſt 380

Welt
ob eine andere Welt ſeyn muß, wenn etwas anders erfolgen ſoll 380
ob das Weſen einer Welt nothwendig und unveränlich iſt 381
ob die gantze Welt eine Maſchine iſt, oder damit verglichen werden kan 382
wiefern die körperliche eine Maſchine zu nennen iſt 383
ob die gegenwärtige Welt die beſte iſt 385-389
Weſen, im engeſten Verſtande 39
das metaphyſiſche eines Dinges 17. 19. 44
das logikaliſche und zweyerley Eigenſchaften darinnen 30
notwendiges und zufälliges 42. 43. 123
was aus dem metaphyſiſchen eines Dinges abſtrahirt werden kan 44
was ein einiges heißt 93
ein einfaches 107
wie das göttliche überhaupt beſchaffen ſeyn muß 237
das göttliche iſt auf die allervollkommenſte Art einfach 258
was zum Weſen einer Welt gehört 358
Widerſpruch, wie aus dem Satze vom Widerſpruche Kennzeichen der unmöglichen, möglichen und wircklichen Dinge flieſſen 13
Widerſtand, überhaupt 397
was der wirckſame und unwirckſame iſt 397
der wirckſame geſchiehet directe oder indirecte 397
Siehe Reaction.
Wille 275. 427, 445
GOttes 275
was der natürliche und moraliſche in Abſicht auf endliche Dinge iſt 198
der moraliſche iſt ein Geſetz 198. 284
was an der Beſchaffenheit des göttlichen zu unterſcheiden iſt 276
die Grund-Verlangen deſſelben 277

Wille
im göttlichen iſt ein Verlangen nach Vollkommenheit 278
er iſt in Anſehung der Begierden und Entſchlieſſungen unveränderlich 316
doch kan er etwas auf gewiſſe Zeit oder unter gewiſſen Bedingungen wollen 317
der vorhergehende und nachfolgende 318
iſt nicht allezeit nur unſerer Betrachtungs-Art nach unterſchieden 318
ob der vorhergehende ernſtlich geweſen, und doch dem nachfolgenden unähnlich ſeyn kan 318
die Unveränderlichkeit deſſelben iſt mit der Unveränderlichkeit des Weſens nicht zu verwirren 319
das Wollen iſt mit dem Dencken nicht einerley 427
das Wollen iſt keine Bewegung 429. 430
der Wille ſetzt den Verſtand voraus 445
endlicher Geiſter, iſt ein Inbegriff von dem Verſtande unterſchiedener Grundkräfte 446
das Wollen iſt kein adäqvater Effect vom Dencken 446
läſſet ſich aus der Vorſtellung des Guten nicht erklären 446
der Wille eines vernünftigen Geiſtes muß frey ſeyn 449
iſt die herrſchende Kraft in iedem Geiſte 454
vermöge deſſelben müſſen endliche Geiſter ihre Subſtanz bewegen und dadurch gegen andere Dinge wircken können 455
die Lebendigkeit des Willens hanget von der Lebendigkeit des Verſtandes ab 462
Winckel, ein rechter 416
warum eine anſtoſſende Kraft unter demſelben das gröſte Vermögen hat 416. 417
daß der Zurückprallungs-Winckel dem Einfalls-Winckel gleich iſt 418
Wircken, auſſer ſich, was es heißt 264
ob GOtt auſſer ſich wircken kan 264

Wircken, die Dinge in der Welt müſſen in einander wircken können 359
endliche Dinge können nur durch Bewegung in einander wircken 362. 404
warum Geiſter und Materie in der Welt in einander wircken müſſen 402. 363. 364
Wircklichkeit, Kennzeichen derſelben 16
GOttes, wird erwieſen 209. 213. 215. 217. 219. 221. 224. 228. 229. 230
die Wircklichkeit GOttes kan nicht aus dem Satze vom Widerſpruche allein bewieſen werden 234. 235
Siehe Exiſtenz.
Wirckung 31. 68
was zur Meſſung derſelben gehöret 167-169
was Wirckungen GOttes heiſſen 326
Wohlgefallen GOttes an ſeinen Geſchöpfen iſt mit deſſelben Seligkeit nicht zu verwirren 280
kan die Seligkeit GOttes nicht vermehren 280
Wunderwercke 339. 375
können nicht durch ungewöhnliche Begebenheiten in der Natur definiret werden 375
Eintheilung der Wunderwercke in verborgene und offenbare oder kenntliche 376
Möglichkeit der verborgenen und kenntlichen 376
ſie können auf einmal oder nach u. nach geſchehen 376
dabey können natürliche Dinge als Subjecte, Mittel oder Bedingungen gebraucht werden 376
wieferne gewiſſen Perſonen die Kraft Wunderwercke zu thun zukommen und gegeben werden kan 376
ob auf ein iedes ein miraculum reſtitutionis folgen muß 376
das Kennzeichen der Wunderwercke, iſt mit dem Weſen derſelben nicht zu verwirren 377
wodurch man ſie von andern natürlichen Begebenheiten unterſcheiden kan 377
dabey iſt nicht allemal Demonſtration nöthig 377
ob man ſie durch auſſerordentliche Begebenheiten, ſo aus natürlichen Urſachen nicht verſtanden werden können, definiren kan 377

Wunderzeichen
haben in der heil. Schrift eine weitere Bedeutung als die Wunderwercke in der Metaphyſik 375
Arten derſelben, und wie ſie zu beurtheilen 377

Z.

Zahl 91
worauf man bey der Unendlichkeit derſelben zu ſehen hat 146. 148
warum in unſerm Verſtande keine unendliche möglich iſt 147
was eine unendliche in der Mathematik heiſt 135. 147
wenn die Vermehrung oder Verminderung einer Zahl real iſt 148
Regeln von der Unendlichkeit der Zahlen 148
Zeit, im weiteſten Verſtande 54
iſt ein Abſtractum der Exiſtenz 54
Zeitpunct, oder Augenblick, was er iſt 54
was die Zeit im engern Verſtande oder die reale heiſt 54
die bloß ideale oder möglichſte, was ſie iſt 54
ob ein endlicher Verſtand die Augenblicke der möglichen unterſcheiden kan 54
iſt nicht die Folge der Dinge hinter einander 54
ſie iſt weder eine Subſtantz noch anklebende Eigenſchaft 54
warum uns die Begriffe der Zeit und des Raumes ſchwer vorkommen 54. 255
erhöhete Erklärung der Zeit 59
aus wie viel realen Theilen ſie beſtehet 167
wodurch man ſie miſſet 168
Zorn GOttes, was er iſt 324
Zufällig, contingens 120. 122
Grund deſſelben 121
muß mit den accidentibus prædicabilibus nicht verwirret werden 121
Kennzeichen deſſelben 122
iſt etwas in der Sache auſſerhalb der Gedancke 122
kan ſowohl von dem Weſen als der Exiſtenz geſagt werden 123
Mißbrauch einer gewöhnl. Definition deſſelben 127

Zufällig, was die Vernunft vor zufällig erkennet 128
die Erſchaffung ſolcher Geſchöpfe, deren Laſter GOtt vorher weiß, iſt der Welt zufällig 300
was einer Welt zufällig iſt, ſiehe Welt.
Siehe Zufälligkeit.
Zufälligkeit, der Exiſtenz, iſt in contingentiam dependentiae & conſecutionis einzutheilen 124
die Zufälligkeit der Folge, iſt entweder eine mittelbare oder unmittelbare 129
der einfachen Dinge, wie ſie unzulänglich bewieſen wird 210
Satz von der Zufälligkeit 33
Siehe Zufällig.
Zuſammengeſetzt, was es heißt 105
Zuſammenſetzung, wird in die ideale u. reale eingetheilt 105
Vorſichtigkeit bey Unterſuchung der realen 106
eine reale iſt nicht allezeit da, wo noch Gedancken⸗Theile vorhanden ſind 106. 253
warum dasjenige, worinnen eine reale iſt, ſeinen Urſprung nothwendig von einem andern haben muß 112
aus der Vielheit der Kräfte folgt keine Zuſammenſetzung der Seele 444
Zuſtand, eines Dinges 25
einer Welt, wenn er verändert wird, iſt nicht mit dem Aufhören der Identität zu verwirren 358
ob aus dem Zuſtande einer Subſtanz in der Welt auch alles übrige verſtanden werden kan 423
warum ſich der Zuſtand der Seele nach dem Zuſtande des Leibes richtet 348
Zuverläßigkeit, iſt eine Relation 28
Zwang, was er iſt 132
Eintheilung deſſelben in den moraliſchen, phyſicaliſchen, äuſſerlichen und innerlichen 132
ob etwas, das ohne denſelben geſchiehet, gleich deswegen frey oder ohne Nothwendigkeit iſt 132
iſt nicht das adäquate Gegentheil der Freyheit 132
warum GOtt weder eines äuſſerlichen noch innerlichen Zwanges fähig iſt 420

Druckfehler.

Pag. 30. l. 14. man muß leg. muß man.
76. l. 33. modus leg. *modos*.
80. l. 34. vernichten leg. vermiſſen.
229. l. 16. ſchreibe leg. ſchriebe.
275. l. 13. welches leg. welcher.
302. l. 29. welches leg. welche.
317. l. 14. nun leg. wir.
319. l. 10. iſt leg. ſind.
387. l. 11. vniuoce leg. *vniuocae*.
429. l. 11. gleich leg. gleichwie.
430. l. 3. Frucht leg. Furcht.
529. l. 4. Vernunftlehre leg. Vernunft lehre.
541. l. 19. etwas leg. etwan.
545. l. 2. Vollkommenheit leg. Vollkommenheiten.
562. l. 19. ſind leg. ſich.
567. l. 4. offenbaret leg. offenbaren.
587. l. 11. ein leg. kein.
587. l. 3. ſey leg. ſeyn.
594. l. 19. in marg. immanentis leg. *immanentia*.
739. l. 17. unbekannten leg. bekannten.
766. l. 6. indiuidui leg. *indiuiduis*.
786. l. 1. Verſehung leg. Verſetzung.
792. l. 40. unſer leg. unter.
821. l. 7. impertus leg. *impetus*.
830. l. 15. Schiffe leg. Schiefe.
896. l. 23. Feuer leg. Feuers.
900. l. 23. ſtrinto leg. *ſtriato*.
911. l. 4. abgiengen leg. abhiengen.
954. l. 29. wir leg. wird.
972. l. 32. aber leg. oder.
976. l. 29. ſage leg. ſaget.
981. l. 22. verrichtet leg. vernichtet.

In der Vorrede zur andern Auflage

Pag, 3. lin. 7. ſtoſſen leg. faſſen.
5. lin. 17. der leg. die.
15. lin. 24. vorzügliche leg. vorzüglicher.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Crusius, Christian August,

Christian August Crusii, der heil. Schrift Doctors und ordentlichen Professors, wie auch der Philosophie ausserordentl. Professors, zu Leipzig, Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzet werden

Leipzig 1753

Coburg, Landesbibliothek -- B III 10
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916832-0